

درسهای خارج از فقه استاد و محقق معظم
حاج شیخ محمد جواد فاضل لنکرانی


بسم الله الرحمن الرحیم

بررسی فقهی تلقیح مصنوعی

نویسنده:

محمدجواد فاضل لنکرانی

ناشر چاپی:

مرکز فقهی ائمه اطهار (علیهم السلام)

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

بررسی فقهی تلقیح مصنوعی

مشخصات کتاب

سرشناسه : فاضل‌لنکرانی، محمدجواد، ۱۳۴۱ -

عنوان و نام پدیدآور : بررسی فقهی تلقیح مصنوعی: بحثی استدلالی در تبیین مسائل فقهی و حقوقی شکل‌های مختلف تلقیح مصنوعی / درس‌های استاد معظم و محقق محمدجواد فاضل‌لنکرانی.

مشخصات نشر : قم: مرکز فقهی ائمه اطهار (ع)، ۱۳۸۷.

مشخصات ظاهری : ۱۷۳ ص.

شابک : ۱۵۰۰۰ ریال ۹۷۸-۹۶۴-۷۷۰۹-۷۶-۷ :

وضعیت فهرست نویسی : برون‌سپاری.

یادداشت : کتابنامه به صورت زیرنویس.

موضوع : تلقیح مصنوعی انسان (فقه)

موضوع : تلقیح مصنوعی انسان -- قوانین و مقررات

رده بندی کنگره : BP۱۹۸/۶ /ت۸ف۲ ۱۳۸۷

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۷۹

شماره کتابشناسی ملی : ۱۶۱۳۳۳۳

مقدمه

بسم اللّه الرحمن الرحيم

حمد و سپاس خداوندی را که انسان را به احسن تقویم آفرید، و برای پویایی‌اش، روحی را- منسوب به خود- در او دمید؛ و بدین‌گونه او را مسجود فرشتگان قرار داده و به خود بالید، «فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخٰلِقِينَ»[۱].

و درود بی‌پایان بر فرستادگان او، پرچمداران هدایت بشر، به‌ویژه بر آخرین آنان و جانشینان گرامی‌اش که جهان به طفیل وجودشان پدید آمد؛ و نفرین بی حدّ و حصر بر دشمنانشان که خلق کثیری را از هدایت آنان که هدایت الهی است، محروم ساخته و آنان را از رسیدن به هدف آفرینش دور نگاه داشتند.

کتابی که پیش رو دارید، تحقیقی ژرف و بحثی استدلالی است که پیرامون یکی از موضوعات مورد ابتلا و نوپیدای جهان کنونی ما صورت گرفته است. موضوع مورد نظر، بحث از تلقیح مصنوعی به اشکال

تلقیح مصنوعی، ص: ۸

مختلف آن است که امروزه رشد فزاینده‌ای در علم پزشکی داشته و نتایج قابل ملاحظه‌ای بر آن مترتّب شده است؛ از آنجا که این پدیده جنبه فقهی و حقوقی دارد، بر علما و اندیشمندان عصر لازم است آن را مورد کنکاش علمی قرار داده و نظر اسلام عزیز را درباره آن اعلام نمایند.

محقّق گرانقدر، استاد معظّم جناب مستطاب حاج شیخ محمّدجواد فاضل لنکرانی «دامت افاضاته» که از چهره‌های علمی و سرشناس حوزه علمیه قم بوده و سال‌هاست که بر کرسی تدریس درس خارج فقه تکیه زده‌اند، در سال ۱۳۸۴ در مباحث خارج فقه مکاسب محرّمه به مناسبت بحث بیع نطفه به تحقیق در این موضوع پرداخته و در بیست جلسه آن را از جهت فقهی و حقوقی به‌صورت

استدلالی بررسی کرده و به نتیجه رسانده‌اند.

محصول این درس‌ها به قلم یکی از اساتید محترم حوزه جناب حجت الاسلام والمسلمین آقای سید مهدی طباطبایی به رشته تحریر درآمده و در اختیار علاقه‌مندان قرار می‌گیرد.

امید است این تلاش مقبول درگاه حق‌تعالی بوده و بشارتی برای روح بزرگ مؤسّس عالی‌قدر این مرکز، مرجع راحل مرحوم آیت اللّه العظمی فاضل لنکرانی قدس سره گردد.

مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام

محمّدرضا فاضل کاشانی

تلقیح مصنوعی، ص: ۹

درآمد

اشاره

یکی از موضوع‌هایی که امروزه مورد توجه و ابتلای بسیاری از خانواده‌ها و افراد است و سؤال‌های مختلفی را برانگیخته، «تلقیح مصنوعی» می‌باشد. این موضوع به خصوص برای کسانی که به دلیل بیماری یکی از زوجین، یا هر دو، قادر نیستند به صورت طبیعی بچه دار شوند، بیشتر مطرح است. شیوع معضل ناباروری در میان بسیاری از خانواده‌ها، توجه آنها را به تلقیح مصنوعی و بارداری از این راه، معطوف کرده، به طوری که با گسترش روزافزون روش‌های تلقیح مصنوعی، همه روزه بر شمار سؤال‌های مختلف فقهی و حقوقی پیرامون آن نیز افزوده می‌شود.

با توجه به نوپیدا بودن این موضوع، سابقه بحث فقهی و حقوقی پیرامون آن نیز به بیش از چند دهه نمی‌رسد، امّا در همین فاصله اندک، نوشتارها و پژوهش‌های فقهی و حقوقی بسیاری پدید آمده، که هر یک، با رویکردی خاص و متفاوت، به این موضوع نگریسته است.

از سویی، با توجه به رشد فزاینده علم پزشکی و ابداع روش‌های نوین و مؤثّر تلقیح مصنوعی بر اساس نیازها و شرایط افراد، دامنه این

تلقیح مصنوعی، ص: ۱۰

بحث به نهادهای حقوقی و قانونی نیز کشیده شده، تا جایی که در مجلس شورای اسلامی ایران نیز، موضوع اجاره رحم به بحث گذاشته شده و قوانینی در این زمینه به تصویب رسیده است.

این نوشتار با توجه به اهمیت موضوع و لزوم پاسخ گویی به سؤال‌های افراد، و نیاز علمی مجامع علمی و نهادهای حقوقی و قانونی، نگاشته شده است. در این راستا، ضمن ترسیم جوانب و صورت‌های مختلف تلقیح مصنوعی، همچنین موضوع شناسی مبتنی بر داده‌های روز علوم تجربی، تلاش گردیده با کنکاش و دقت علمی مبتنی بر اجتهاد پویا و ناظر به نیازهای زمان و مکان، و نیز با تکیه بر اصول و مبانی فقه سنّتی، جوانب و صورت‌های مختلف این موضوع به روش استدلالی به بحث گذاشته شده و برخی از نظریات فقهی و حقوقی در این زمینه نیز به بوته نقد علمی نهاده شود.

تلقیح مصنوعی، ص: ۱۱

۱. تلقیح مصنوعی چیست؟

تلقیح در لغت به معانی زیر بکار رفته است:

۱-/ گشن دادن، مایه خرمای نر را به درخت خرمای ماده داخل کردن تا بارور گردد.

۲-/ داخل کردن مایه آبله در بدن برای جلوگیری از سرایت آن

۳-/ مایه زدن، واکسن زدن (مطلقا)

۴-/ (امص) مایه کوبی[۲]

یکی از کاربردهای رایج این لفظ، داخل کردن نطفه مرد در تخمک زن است که دو شکل دارد: طبیعی و مصنوعی.

در شرایط طبیعی و عادی، برای تولید نسل، عمل لقاح بین منی (اسپرماتوزوئید) مرد و تخمک (اوول) زن، در رحم و از راه آمیزش و مقاربت جنسی و به صورت طبیعی، صورت می‌گیرد، بدون آن که در ایجاد این لقاح، ابزار و واسطه‌ای اضافی مورد استفاده قرار گیرد. به این شکل از تولید نسل «لقاح طبیعی» گفته می‌شود.

امّا گسترش روز افزون دانش پزشکی این امکان را به وجود آورده که عمل لقاح بین اسپرم و تخمک، بتواند از شکل طبیعی و عادی خود

تلقیح مصنوعی، ص: ۱۲

خارج شده و راه‌های غیر طبیعی نیز پیدا کند، به طوری که بارداری و تولید نسل، برای کسانی که نمی‌توانند یا نمی‌خواهند از راه طبیعی بارور شوند، با بهره گیری از امکانات و ابزار مختلف، امری کاملا ممکن شده است.

بنابر این، «تلقیح مصنوعی» عبارت است از پیوند دادن میان اسپرم مرد و تخمک زن، از طریق آلات پزشکی و یا هر وسیله دیگر، غیر از مقاربت و نزدیکی جنسی، به منظور باروری و تولید نسل.

تلقیح مصنوعی به دو شکل کامل و ناقص انجام می‌شود. تلقیح مصنوعی کامل آن است که پرورش و انعقاد اسپرم مرد و تخمک زن در داخل دستگاه صورت گیرد، که در این صورت طفل متولد شده را کودک آزمایشگاهی می‌نامند.

تلقیح مصنوعی ناقص از طریق جایگزینی مصنوعی اسپرم در داخل رحم صورت می‌گیرد، تا همه یا بخشی از مراحل پرورش جنین در داخل رحم انجام پذیرد.

در این نوشتار هر گونه لقاح غیر طبیعی میان اسپرم مرد و تخمک زن، برای بارداری را «تلقیح مصنوعی» نامیده‌ایم.

بنابر این، اگر اسپرم مرد یا تخمک زن را به وسیله داروهای خوراکی یا استعمال خارجی تقویت کنند، تا لقاح آن دو بهتر صورت گیرد، دیگر بدان تلقیح مصنوعی گفته نمی‌شود و از دامنه این بحث خارج است؛ چه مسأله جواز تقویت اسپرم یا تخمک به وسیله دارو، مورد نزاع و اختلاف فقهاء نیست و همه فقهاء جواز آن را مورد تصریح قرار داده‌اند. آنچه محل بحث و نزاع میان فقهاء است، لقاح به شیوه غیر طبیعی می‌باشد،

تلقیح مصنوعی، ص: ۱۳

یعنی نطفه و تخمک زن و شوهر، یا اجنبی و اجنبیه را با هم ترکیب کنند و ترکیب این دو سبب به وجود آمدن یک نوزاد شود.

شایان ذکر است، در شیوه‌های نوین پزشکی، برای رفع مشکل نازایی بعضی از خانم‌ها، عمل‌های مختلف جراحی وجود دارد که روی رحم یا اعضای تناسلی آنها، به صورت باز یا داخلی صورت می‌گیرد.

همچنین، برای تقویت قدرت باروری نطفه مرد، جراحی‌های مختلفی وجود دارد.

همه این موارد نیز از دامنه بحث این نوشتار خارج است و به موضوع «تلقیح مصنوعی» مربوط نمی‌شود.

۲. محورهای کلی بحث در تلقیح مصنوعی

در تلقیح مصنوعی به طور کلی، در دو محور بحث می‌شود:

محور نخست: بررسی و تعیین حکم تکلیفی اقسام تلقیح مصنوعی.

در این محور درباره حکم شرعی صورت‌های مختلف تلقیح مصنوعی، و جواز یا حرمت هر یک، بحث می‌شود.

از جمله بحث‌های مهم فقهی و حقوقی که از جهاتی به این محور مربوط می‌شود، موضوع اهداء جنین می‌باشد. در اهداء جنین یا اهداء رحم، نطفه مرد و تخمک همسر او را، در خارج یا در رحم زن صاحب تخمک، مورد لقاح قرار می‌دهند، و بعد از تکوین جنین، چون رحم این زن توانایی نگهداری این جنین را ندارد، آن را در رحم زن دیگر قرار می‌دهند.

محور دوم: بحث درباره حکم وضعی و آثار حقوقی مترتّب بر تلقیح مصنوعی.

تلقیح مصنوعی، ص: ۱۴

به عبارت دیگر، فارغ از اینکه قائل به جواز یا عدم جواز هر یک از شکل‌های تلقیح مصنوعی باشیم، جنین متولّد شده از این راه، حکمش چیست؟ مثلًا فرزند کیست؟ پدر و مادر او چه کسانی هستند؟ از چه کسی ارث می‌برد؟ و ...

لازم به ذکر است که بخش عمده این نوشتار به محور اول، یعنی حکم تکلیفی تلقیح مصنوعی، اختصاص دارد، ولی به تناسب مباحث و موضوعات، به بیان حکم جنین و فرزند تکوّن یافته نیز می‌پردازیم.

۳. ترسیم اجمالی شکل‌های مختلف تلقیح مصنوعی

از آنجا که ناباروری و عدم توانایی زوجین در تولید مثل، عوامل و علل متفاوتی می‌تواند داشته باشد، بسته به این عوامل، شکل تلقیح مصنوعی نیز فرق می‌کند و علم پزشکی امروز به این توان علمی دست یافته است که دیگر هیچ زن و شوهری نباشند که نتوانند فرزند داشته باشند. از اینجاست که روش‌ها و اقسام مختلف تلقیح مصنوعی پدید می‌آید و شکل‌های مختلف آن نمود پیدا کرده و منتظر پاسخ‌های فقهی و قانونی هستند.

از منظرهای گوناگون، برای تلقیح مصنوعی می‌توان تقسیم بندی‌های مختلفی ارائه کرد.

در یک تقسیم بندی کلی، تلقیح مصنوعی بر دو قسم می‌باشد:

الف. تلقیح با نطفه یا اسپرم شوهر

ب. تلقیح با نطفه یا اسپرم مرد بیگانه (اجنبی)

و یا از نظر حقوقی و فقهی می‌توان آن را به دو قسم زیر تقسیم کرد:

الف. تلقیح ناشی از نکاح، بدون دخالت نطفه بیگانه، که خود آن به صورت‌های مختلف قابل تقسیم است.

تلقیح مصنوعی، ص: ۱۵

ب. تلقیح ناشی از غیر نکاح، با دخالت نطفه بیگانه، که آن را به دو نوعِ تلقیح عمدی و تلقیح غیر عمدی تقسیم می‌کنند.

پر واضح است که هر یک از تقسیمات فوق برای جایی است که ناباروری از طرف مرد باشد، اما اگر علت ناباروری، نبودن تخمک (اوول) از طرف زن باشد، شکل تلقیح فرق خواهد کرد.

با تلفیق هر یک از تقسیم‌های فوق، و با عنایت به عوامل مختلف نازایی و ناباروری زن و شوهر، صورت‌ها و فرض‌های زیر، مهم‌ترین اقسام تلقیح مصنوعی را در یک نمودار منطقی ترسیم می‌کند.

۱. ایجاد لقاح میان نطفه شوهر و تخمک همسر شرعی او

۱. ۱. انجام لقاح در داخل رحم آن زن و باقی ماندن جنین در رحم او تا زمان زایمان

۱. ۲. انجام لقاح در داخل رحم زنی دیگر، و انتقال جنین به رحم زن صاحب تخمک

۱. ۳. انجام لقاح در داخل رحم زنی دیگر و باقی ماندن جنین در رحم او و تا زمان زایمان

۱. ۴. ایجاد لقاح در خارج رحم و انتقال جنین به داخل رحم همسر مرد

۱. ۵. ایجاد لقاح در خارج رحم و انتقال جنین به داخل رحم زنی دیگر

۱. ۶. ایجاد لقاح در خارج رحم و باقی ماندن جنین در آنجا تا لحظه تولد

۲. ایجاد لقاح میان نطفه مرد و تخمک همسر دیگرش و قرار دادن آن در رحم همسر اول که تخمک نداشته است.

تلقیح مصنوعی، ص: ۱۶

۳. ایجاد لقاح میان نطفه شوهر و تخمک زنی دیگر (برای جایی که علت ناباروری عدم تولید تخمک (اوول) در رحم زن باشد)

۳. ۱. ایجاد لقاح میان آن دو در داخل رحم همسر مرد

۳. ۲. ایجاد لقاح در داخل رحم زن بیگانه، که آن دو فرض دارد:

۳. ۲. ۱. باقی ماندن جنین در رحم زن بیگانه تا زمان تولد

۳. ۲. ۲. انتقال جنین به رحم همسر مرد

۳. ۳. ایجاد لقاح در خارج رحم، که آن سه فرض دارد:

۳. ۳. ۱. ادامه حیات جنین در رحم همسر مرد

۳. ۳. ۲. ادامه حیات جنین در رحم زن اجنبیه

۳. ۳. ۳. ادامه حیات جنین در خارج رحم به طور کامل

۴. ایجاد لقاح میان نطفه مرد و زنی که با یکدیگر نسبت همسری ندارند (تلقیح ناشی از غیر نکاح)

۴. ۱. آن زن همسر قانونی مردی دیگر است و علت ناباروری از شوهر اوست. این صورت خود دو فرض دارد:

۴. ۱. ۱. هویّت مرد نطفه دهنده مشخص است.

۴. ۱. ۲. هویّت مرد نطفه دهنده مشخص نیست.

۴. ۲. آن زن دریافت کننده نطفه همسر کسی نیست.

۴. ۲. ۱. مرد نطفه دهنده شوهر زنی دیگر است که علت ناباروری آن زن است. این همان شکل شماره (۳) می‌باشد.

۴. ۲. ۲. زن و مرد هیچ کدام ازدواج نکرده‌اند و همسری ندارند.

۴. ۲. ۲. ۱. هویّت هر یک از زن و مرد شناخته شده است.

۴. ۲. ۲. ۲. هویّت یکی از آنها معلوم است.

۴. ۲. ۲. ۳. هویّت هیچ یک معلوم و مشخص نیست.

تلقیح مصنوعی، ص: ۱۷

۵. شکل‌های نادر الوقوع و فرضی:

۵. ۱. ایجاد لقاح میان نطفه حیوانات دیگر و تخمک زن

۵. ۲. ایجاد لقاح میان نطفه مرد و تخمک حیوانات

۵. ۳. ایجاد لقاح میان نطفه به دست آمده از گیاهان و تخمک زن

و ....

البته نمودار فوق، دربرگیرنده تمامی شقوق و فرض‌های بحث نمی‌باشد، بلکه هر یک از عناوین اصلی این نمودار، می‌تواند فرض‌های دیگری نیز دارا باشد که در اینجا نیامده است.

به عنون مثال در عنوان اصلی (۱) که زن و مرد همسر قانونی یکدیگر هستند، فقط بر این فرض پیش رفته‌ایم که شوهر این زن در هنگام لقاح زنده باشد، اما ممکن است این سؤال مطرح شود که لقاح بین نطفه مرد با تخمک زن، پس از فوت مرد و در ایام عده زن چه حکمی دارد؟ فرض کنید مرد در زمان حیاتش، نطفه خود را گرفته و آن را به بانک اسپرم بسپارد تا در یک شرایط خاص، نگهداری کنند. سپس بعد از فوت او، در زمانی که همسرش در عدّه وفات است، نطفه را در رحم او قرار دهند. البته این مسأله مبتنی بر فرع فقهی دیگری است که آیا با فوت شوهر، زوجیّت ملغی شده و از بین می‌رود، یا اینکه زوجیّت بعد از فوت شوهر، تا زمانی که زن در عدّه اوست، ملغی نمی‌شود.

به هر حال، این نمودار توانسته مهم ترین و رایج ترین شکل‌های تلقیح مصنوعی را که امروزه مطرح است، شامل باشد؛ زیرا برخی از

تلقیح مصنوعی، ص: ۱۸

فرض‌هایی که در اینجا نیامده، آنقدر نادر هستند که انجام آنها فقط در سطح آزمایشگاهی و علمی ممکن و متصوّر است و آن طور که باید رواج عرفی نیافته‌اند.

در این نوشتار، به نسبت اهمیت و میزان رواج هر یک از شکل‌های ذکر شده، و نیز شاخص بودن و محور بودن آن شکل برای فرض‌های دیگر، به روش انتخابی عمل کرده و به بررسی فقهی آنها پرداخته‌ایم.

تلقیح مصنوعی، ص: ۱۹

بخش اول: مسائل فقهی تلقیح مصنوعی

اشاره

بررسی استدلالی حکم تکلیفی

شکل‌های مختلف تلقیح مصنوعی

تلقیح مصنوعی، ص: ۲۱

فصل اول: اصل اوّلی عملی در این مباحث چیست؟

اشاره

چنان که پیشتر نیز یادآور شدیم، موضوع تلقیح مصنوعی امری جدید می‌باشد که سابقه‌ای در زمان تشریع و حتّی فقه پیشینیان نداشته است. از این روی در مقام بررسی حکم هر یک از اقسام تلقیح مصنوعی، چه بسا از نظر ادلّه فقهی به قطعیّت شرعی- اعمّ از قطع یا ظن معتبر شرعی- دست نیازیم، از این روی مجبور خواهیم بود با وجود شک در حکم، به اصول عملیه روی آورده و بر اساس مبانی فقهی و اصولی خود، یکی از آن اصول عملیه را مبنا و میزان در مقام عمل قرار دهیم.

هر چند برای دریافت چیستی و چگونگی رجوع به اصل عملی، لازم است در وهله نخست، به علم اصول فقه و مباحث اصول عملیّه، مراجعه شود، امّا با توجّه به اینکه شارع مقدس برای باب نکاح و فروج، ویژگی خاصی قائل شده و بحث تلقیح مصنوعی و مسائل آن نیز به توالد نسل و نکاح و حفظ فروج مربوط می‌شود، از این روی مناسب است پیش از طرح هر گونه بحث فقهی، در فصلی

مستقل، مبنا و دیدگاه

تلقیح مصنوعی، ص: ۲۲

خود را در خصوص اصل اولی در این مباحث روشن سازیم و آن را مدخل برای مباحث بعدی، بلکه کلید حلّ بسیاری از معماهای علمی آینده قرار دهیم.

به طور کلی در اینکه اصل عملیِ مربوط به مسائل فروج و توالد نسل چیست، دو دیدگاه عمده مطرح می‌باشد.

دیدگاه نخست: اصل عملی در این مسائل، اصالهٔ الاحتیاط است.

این دیدگاه معتقد است شارع مقدّس برای باب نکاح و فروج و همچنین انساب اهمیت شایانی قائل است و برای آن که تداخل نسب صورت نگیرد و به تزلزل بنیان خانواده و جوامع منجر نشود، دستور به احتیاط داده است. از این روی، بر اساس این دیدگاه، در موارد شک در حکمِ مسائل مربوط به باب فروج و نکاح- و از آن جمله مسائل تلقیح مصنوعی- اصل اوّلی اصالهٔ الاحتیاط است، که بر اساس آن باید در موارد شک در حکم شرعی احتیاط کرده و در حکم به جواز توقّف نماییم.

دیدگاه دوم: اصل عملی در این مسائل، اصالهٔ البرائه است.

اشاره

بر اساس این دیدگاه، در تمام شبهات حکمیّه تحریمیّه، چه در باب نکاح و چه سایر ابواب فقهی، اصل اولی برائت است، هم برائت عقلی و هم برائت شرعی. بر اساس این دیدگاه، لازم است در موارد شک در حکم برخی از شکل‌های تلقیح مصنوعی، حکم به جواز صادر کنیم. به عنوان نمونه، اگر قرار دادن نطفه را در رحم زن اجنبیه مصداق زنای محرّم ندانستیم و در حرمت آن شک کردیم و دلیلی بر حرام بودن آن نیافتیم، باید به اصالهٔ البرائه شرعی و عقلی تمسّک کرده و به جواز آن

تلقیح مصنوعی، ص: ۲۳

حکم کنیم. بدین ترتیب دایره این موضوع تا آنجا گسترش پیدا می‌کند که حتّی بتوان حکم کرد به جواز قرار دادن نطفه برادر در رحم خواهرش، بوسیله ابزار؛ زیرا اگر گفتیم که اصل اولی اصالهٔ البرائه عقلی و نقلی است، همه این موارد را شامل خواهد شد.

برای دستیابی به دیدگاه مورد قبول، به بیان ادلّه مربوط به هر یک از این دو دیدگاه، نیز مناقشه‌ها و اشکال‌های آنها می‌پردازیم، تا به نتیجه نهایی برسیم.

ادلّه دیدگاه اول یا اصالهٔ الاحتیاط

اشاره

صاحبان این دیدگاه برای اثبات لزوم اجرای اصل احتیاط در مسائل باب نکاح و فروج، دو دلیل عمده اقامه می‌کنند.

دلیل اول: مذاق شرع

اشاره

برخی از فقهاء این طور تعبیر کرده‌اند که در باب نکاح و توالد نسل و وطی به شبهه و به طور کلّی در باب فروج، مذاق شریعت بر احتیاط است. از این روی لازم است در موارد شک در حکم شرعی، اصل اوّلی را اصالهٔ الاحتیاط بدانیم و بر طبق آن عمل کنیم.

اشکال دلیل اول

بر این دلیل از سه جهت اشکال و ایراد وارد است:

اشکال اول: معلوم نیست که مذاق شریعت بر لزوم احتیاط است یا بر رجحان آن؟

به عبارت دیگر، کلمات فقهاء در این مورد مختلف است و از آن فهمیده نمی‌شود که آنها مذاق شرع را بر لزوم و وجوب احتیاط

تلقیح مصنوعی، ص: ۲۴

می‌دانند، یا بر رجحان آن. همین مقدار که مذاق شریعت مجمل است، در ردّ این دلیل کفایت خواهد کرد.

اشکال دوم: به نظر می‌رسد بیشتر کلمات فقهاء ظهور در رجحان احتیاط دارد نه لزوم آن. و البته پر واضح است که در همه جای فقه، احتیاط رجحان دارد، اما در باب فروج و دماء و نکاح و اولاد این احتیاط آکد و شدیدتر است، اما کسی تصریح به وجوب نکرده است.

از بحث‌های بسیار مهم که متأسفانه در فقه و اصول به صورت پراکنده به آن پرداخته شده و لازم است به صورت مستقل مورد بررسی قرار گیرد، آن است که آیا در باب نکاح و فروج و دماء و اموال، احتیاط جنبه لزومی پیدا می‌کند؟ به عبارت دیگر، بحث در این است که در همه موارد شبهات حکمی و موضوعی، ما می‌توانیم به اصالهٔ الحل و اصل برائت عقلی و نقلی مراجعه نماییم، امّا آیا در این ابواب، این اصل به اصالهٔ الاحتیاط انقلاب پیدا می‌کند، گویی اصالهٔ الحلیّهٔ تخصیص خورده است و اجماع یا روایت خاصی بر این تخصیص وجود دارد؟ یا اینکه در این ابواب احتیاط مقداری اکد و شدیدتر از سایر موارد است و هیچگاه عنوان وجوب یا لزوم را ندارد، بلکه بر همان اصل مطلوبیّت و حسن خود باقی است؟

برای دریافت هر چه بهتر این مطلب، لازم است کلمات فقهاء و روایات وارده در این خصوص را مورد بررسی قرار دهیم.

الف. کسانی که تصریح به وجوب احتیاط در باب فروج نموده اند.

- فاضل آبی در کشف الرموز:

طریقهٔ الاحتیاط تقتضی ألّایتهجّم علی استباحهٔ الفروج إلّابیقین[۳].

علّامه حلّی در تذکرهٔ الفقهاء:

... والفروج تجب الاحتیاط فیها[۴].

فخر المحقّقین در ایضاح الفوائد:

... لأنّ إباحهٔ الفروج مبتیّهٔ علی الاحتیاط[۵].

محقّق ثانی در جامع المقاصد:

وحکم الفروج مبنیّ علی کمال الاحتیاط[۶].

... ولشدّهٔ الاحتیاط فی الفروج[۷].

مع أنّ الفروج مبتیّهٔ علی الاحتیاط التامّ[۸].

... ولمّا کان النکاح موضع الاحتیاط فی نظر الشارع لما عهد شرعاً من کمال عنایهٔ الشارع بالاحتیاط فی الفروج[۹].

محقّق ثانی در رسائل:

فإنّ الفروج مبتیّهٔ علی الاحتیاط التامّ[۱۰].

شهید ثانی در الروضهٔ البهیهٔ:

ومراعاهٔ الاحتیاط فی الفروج المبتیّهٔ علیه ...[۱۱]

فاضل هندی در کشف اللثام:

... لوجوب الاحتیاط فی الفروج[۱۲].

تلقیح مصنوعی، ص: ۲۶

البته همو در محل دیگری از کتاب فرموده است:

لکنّ الاحتیاط فی الفروج مطلوب[۱۳].

محدث بحرانی در الحدائق الناضرهٔ:

... مع وجوب الاحتیاط فی الفروج، لأنّ حِلّ الفروج أمر توقیفیّ فیتوقّف علی النصّ، وبدونه ینتفی لأصالهٔ عدم الحلّ، ولا تکفی فی الخروج عدم القطع بالمحرّم؛ لأنّه مبنیّ علی کمال الاحتیاط[۱۴].

سید محمّد جواد عاملی در مفتاح الکرامهٔ:

مع وجوب الاحتیاط فی الفروج[۱۵].

سید علی طباطبائی در ریاض المسائل:

... والاحتیاط فی الفروج[۱۶].

شیخ انصاری در کتاب النکاح:

فیجب الاقتصار فی الفروج- المبنی أمرها علی الاحتیاط بحکم العقل و النقل- علی المتیقّن[۱۷].

... لوجوب الاقتصار فی الفروج- المبنیّ علی الاحتیاط-/ علی المتیقّن[۱۸].

سید محسن حکیم در مستمسک:

... الإنباء علی ما اشتهر من لزوم الاحتیاط فی الفروج[۱۹].

تلقیح مصنوعی، ص: ۲۷

محقّق بجنوردی در القواعد الفقهیّهٔ:

... ولذا جعل الشارع وجوب الاحتیاط فی الشبهات البدویهٔ فی باب الفروج مثل وجوب الاحتیاط فی الشبهات البدویهٔ من باب الدماء، لکثرهٔ الاهتمام بهذین البابین[۲۰].

إنّ الأصل الحکمیّ بحسب طبعه الأوّلی هی الحلیّهٔ لو لم یکن مخصّصاً بالإجماع علی الاحتیاط فی باب الفروج فی الشبهات المصداقیّهٔ، والأصل الموضوعی حاکم علیه مطلقاً[۲۱].

در دلیل العروهٔ الوثقی آمده است:

وربما یقال- کما عن المحقّق النائینی-: إنّ أصالهٔ الحلّ غیر جاریهٔ فی الأموال، بل اللازم هو الاحتیاط، کالدماء والفروج، وقد قرب ذلک بالقاعدهٔ المعروفهٔ عنه أنّ کلّ حکم ترخیصیّ علّق علی أمر وجودیّ فمع عدم إحراز ذلک الأمر یلزم الحکم بالعدم[۲۲].

محقّق خوانساری در جامع المدارک می‌فرماید:

... للزوم الاحتیاط فی أمر الفرج[۲۳].

ب. کسانی که احتیاط در فروج را به نحو رجحان و اولویت ذکر کرده‌اند.

شهید اول در غایهٔ المراد:

تلقیح مصنوعی، ص: ۲۸

... بل الاحتیاط فی الفروج أولی[۲۴].

محقق ثانی در جامع المقاصد:

بر خلاف مطالب قبل که از او نقل شد، درهمین کتاب او آمده است:

... ولأنّ الاحتیاط فی الفروج هو المطلوب[۲۵].

البتّه می‌توان کلمه «مطلوب» را بر وجوب نیز حمل کرد.

شهید ثانی در روض الجنان:

وینبغی مراعاة الاحتیاط فی مواضع الاشتباه حفظاً لحرمة الفروج والأنساب[۲۶].

شهید ثانی در مسالک الافهام:

... وإن کان الاحتیاط فی الفروج أولی[۲۷].

البتّه وی در مسالک الأفهام عبارت‌های دیگری دارد که از آنها وجوب احتیاط استظهار می‌شود، مانند:

... إنّ الفروج مبنیّة علی الاحتیاط[۲۸].

محقّق اردبیلی در مجمع الفائدة و البرهان:

والاحتیاط فی الفروج مطلوب للشّارع، کما هو المشهور[۲۹].

محدّث بحرانی در الحدائق الناضرة:

وإن کان الاحتیاط فی الفروج أولی[۳۰].

تلقیح مصنوعی، ص: ۲۹

الاحتیاط سیّما فی الفروج مطلوب[۳۱].

محقّق نراقی در رسائل و مسائل:

ولکنّ الاحتیاط فی الأحکام والأخذ بما هو أقرب إلی النجاة فی مسائل الحلال والحرام سیّما فی أحکام الفروج أمر مطلوب عند الشارع[۳۲].

محقّق نجفی در جواهر الکلام:

... ضرورة کونه فی الفروج و الأنساب التی یطلب فیها الاحتیاط[۳۳].

خصوصاً فی أمر الفروج المأمور بشدّة الاحتیاط فیها[۳۴].

وخصوصاً فی الفروج المطلوب فیها شدّة الاحتیاط[۳۵].

المؤیّدة بالعمومات والاحتیاط، خصوصاً فی الفروج[۳۶].

وقاعدة الاحتیاط فی الفروج التی لا یجب مراعاتها أوّلًا[۳۷].

ألا إنّک قد عرفت شدّة رجحان الاحتیاط فی الفروج .... لکن قد عرفت أنّ الاحتیاط فی الفروج ممّا لا ینبغی ترکه[۳۸].

شیخ انصاری در مکاسب:

تلقیح مصنوعی، ص: ۳۰

بقی الکلام فی وجه جعل الإمام علیه السلام الاحتیاط فی النکاح هو إبقاؤه دون إبطاله، مستدلّاً بأنّه یکون منه الولد، مع أنّ الأمر فی الفروج- کالأموال- دائر بین المحذورین، و لا احتیاط فی البین[۳۹].

بحر العلوم در بلغة الفقیه:

... مع ما دلّ علی تأکّد الاحتیاط فی الفروج[۴۰].

... مع أولویّة الفروج بالاحتیاط من غیرها[۴۱].

محقّق داماد در کتاب الصلاهٔ:

فعلیه لا بـدّ من الرجوع إلی الأدلّـهٔ العامّهٔ الدالّهٔ علی حلیّهٔ کلّ شـیء عند عدم تمامیّهٔ ما یسـتدلّ به للزوم الاحتیاط فی الفروج والأموال ونحوها[۴۲].

از کلمـات والـد محقّق قـدس سـره در الاجتهاد و التقلیـد، ص ۲۰۰، الطلاـق والمواریث، ص ۱۹۰، و النکـاح، ص ۶۱- از مجموعه تفصیل الشریعهٔ، شرح تحریر الوسیله حضرت امام خمینی قدس سره- و القواعد الفقهیهٔ ص ۴۸۱، استفاده می‌شود که احتیاط در باب فروج شدّت حسن را دارد. برخی از کلمات ایشان به شرح زیر است.

و من المحتمل أن یکون الوجه فی اعتباره فیه هی شدّهٔ حسن الاحتیاط فی الفروج.

فالوجه فیه أنّ الفروج یکون المطلوب فیها شدّهٔ الاحتیاط.

تلقیح مصنوعی، ص: ۳۱

از ملاحظه این کلمات روشن می‌شود که مسئله وجوب و لزوم احتیاط در باب نکاح و فروج امری اجماعی نیست، و آن را نمی‌توان به مشهور نسبت داد، بلکه همان طور که عدّه‌ای از فقهاء تصریح به وجوب نموده‌اند، جمع دیگری نیز تصریح به اولویّت یا تأکّد بر احتیاط داشته‌اند.

بنـابراین، بـا قطع نظر از روایـاتی که آنها را دنبال خواهیم کرد، نمی‌توان پـذیرفت که در این ابواب، اصالـهٔ الحلّ به اصالـهٔ الاحتیاط انقلاب پیدا می‌کند، بلکه باید همان احتیاطی که در سایر موارد رجحان دارد را در این گونه موارد نیز به همان شکل، امّا با تأکید و شدّت بیشتری پذیرفت.

بر این ادّعا شواهدی نیز وجود دارد:

۱. در فتاوی فقهاء موجود است که مرد در هنگام ازدواج با زن، لازم نیست از او سؤال کند که آیا او خلیهٔ هست یا خیر؟

اگر احتیاط در فروج یک امر لزومی بود، با چنین فتوایی سازگاری نداشت.

۲. فقهاء در باب نکاح فتوای به صحت نکاح فضولی داده‌اند، در حالی که اگر احتیاط جنبه لزومی داشته باشد، باید نکاح فضولی را باطل دانست.

صاحب بلغهٔ الفقیه به این معنا متفطّن بوده است و در مقام توجیه آن برآمده و می‌گوید:

فالضیق والتوسعهٔ فی الأسباب لا مدخلیّهٔ لهما فی الاحتیاط وعدمه، فالتوسعهٔ والتخفیف فی سبب النکاح لا ینافی الاحتیاط المؤکّد فیه، بل لعلّ المناسب لحفظ الفروج من

تلقیح مصنوعی، ص: ۳۲

الزنا، التوسعهٔ فی أسباب حلیّتها حذراً من الوقوع فیه[۴۳].

وی احتیـاط در نکاح را در مواردی جاری می‌کنـد که در جزئیّت یک شـیء یا شـرطیّت آن شک شود، یا در این امر شک شود که زن معقوده است یـا خیر، امّا در مواردی که سـببیّت یک شـیء محرز است، ولی در کثرت اجزاء و یا در کثرت شـرایط و یا قلّت آن شک شود، در این گونه موارد احتیاط را جاری نمی‌داند.

به نظر می‌رسـد که این توجیه غیر قابـل قبول بوده و بر آن منـاقشه روشـنی وارد است، به این بیان که هیـچ تفاوتی میان این دو مورد ملاحظه نمی‌شود و اگر در باب فروج و نکاح احتیاط لازم است، بین اینکه در اصل سببیّت یک سبب شک شود و یا در خصوصیّت یک شرطی در آن سبب شک شود، فرقی وجود ندارد.

آری، در بـاب دمـاء چون قصـاص و قتل و یا اجرای حـدّ منوط به احراز برخی از عناوین وجودی است، از این جهت مادامی که آن

عناوین وجودی را احراز نکنیم، نمی‌توانیم به جواز قتل یا قصاص حکم کنیم. امّا در باب نکاح یا فروج چنین خصوصیّتی وجود ندارد و هیچگاه فقهاء نفرموده‌اند که مردی که قصد ازدواج دارد، باید احراز کند که زن مورد نظر او خواهر رضاعی یا خواهر نسبی او نیست، بلکه همین قدر که علم به خلاف آن ندارد، کفایت می کند.

اشکال سوم: اینکه می گویید مذاق شرع مبتنی بر رجحان یا لزوم

تلقیح مصنوعی، ص: ۳۳

احتیاط در این موارد سه گانه است، خود مستند به یک سری نصوص و روایات می‌باشد و به تنهایی نمی‌تواند دلیل جداگانه‌ای تلقّی شود.

آری، اگر نسبت به مذاق شریعت قطع پیدا نماییم، در این صورت می‌توانیم آن را مستند حکم شرعی قرار دهیم، مانند اینکه یقین داریم که مذاق شارع بر آن است که در قضاوت یا مرجعیّت باید مرد عهده دار آن باشد.

دلیل دوم: روایات وارد شده در این مقام

اشاره

برخی از فقهاء برای استدلال به لزوم احتیاط در شبهات حکمیّه مربوط به باب فروج، به برخی از روایات این باب تمسّک کرده‌اند که در موارد شبهه، دستور به احتیاط می‌دهد.

اساس و پایه اصلی استدلال به این روایات بر این امر استوار است که شارع مقدّس، احتیاط در باب فروج را به وجوب شرعیِ مولوی واجب کرده است نه وجوب ارشادی. حال آنکه ممکن است بگوییم دلالت این روایات بیش از وجوب ارشادی نیست.

به هر حال، در اینجا هر یک از این روایات را ذکر کرده و ظهور آنها را مورد بررسی و دقّت قرار می‌دهیم، تا ببینیم وجوب مستفاد از آنها مولوی است یا ارشادی.

روایت اول: معتبره شعیب حدّاد

متن و ترجمه این روایت به قرار زیر است.

عن الْحُسَیْن بْن سَعِیدٍ، عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَیْدٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِی حَمْزَةَ، عَنْ شُعَیْبِ الْحَدَّادِ، قَالَ: قُلْتُ لأَبِی عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام: رَجُلٌ مِنْ مَوَالِیکَ یُقْرِئُکَ السَّلامَ وَ قَدْ أَرَادَ أَنْ یَتَزَوَّجَ امْرَأَةً قَدْ وَافَقَتْهُ وَأَعْجَبَهُ بَعْضُ شَأْنِهَا وَ قَدْ کَانَ لَهَا زَوْجٌ فَطَلَّقَهَا ثَلاثاً عَلَی غَیْرِ السُّنَّةِ وَ قَدْ کَرِهَ أَنْ یُقْدِمَ عَلَی تَزْوِیجِهَا حَتَّی یَسْتَأْمِرَکَ فَتَکُونَ

تلقیح مصنوعی، ص: ۳۴

أَنْتَ تَأْمُرُهُ. فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام: هُوَ الْفَرْجُ وَ أَمْرُ الْفَرْجِ شَدِیدٌ وَ مِنْهُ یَکُونُ الْوَلَدُ وَنَحْنُ نَحْتَاطُ، فَلَا یَتَزَوَّجْهَا[۴۴].

شعیب حدّاد می گوید: به امام صادق علیه السلام عرض کردم: مردی از دوستداران شما به شما سلام رسانده است و می‌خواهد با زنی ازدواج کند، آن زن نیز موافقت کرده است و برخی از ویژگی‌های زن، او را به اعجاب واداشته است. مشکل این است که این زن قبلا شوهر داشته و آن شوهر، او را به غیر سنّت، طلاق داده است، (یعنی او را بر اساس مذهب و فقه غیر امامیّه طلاق داده است) این مرد هم از موالیان شماست و نمی‌پسندد که با آن زن ازدواج کند تا وقتی که از شما اجازه بگیرد و شما او را امر به ازدواج کنید. حضرت فرمود: این مسئله به فرج مربوط می‌شود و مسئله فرج مهمّ است، چرا که از فرج فرزند پدید می‌آید، ما در این گونه امور احتیاط می کنیم، پس با این زن ازدواج نکند.

تقریب استدلال به روایت

استدلال کننده به این روایت معتقد است که از این کلام امام علیه السلام که می‌فرماید: «ما در باب فروج و نکاح احتیاط می کنیم»، می‌فهمیم که این احتیاط به وجوب شرعی مولوی واجب است، پس لازم است بر اساس این کلام، در همه شبهات مربوط به این باب، از جمله بحث مورد نظر، احتیاط کرد.

تلقیح مصنوعی، ص: ۳۵

مناقشه در استدلال به روایت

به نظر ما از این روایت این معنا استفاده نمی‌شود و قرینه بر این ادّعا سه جهت است:

اوّل: اینکه سؤال کننده به طور واضح و صریح نمی گوید که من حکم ازدواج با این زن را نمی‌دانم که آیا جایز است یا نه، بلکه ظاهرش این است که وی از موالیان بوده و می‌دانسته که ازدواج با این زن صحیح است، ولی نسبت به این موضوع قدری کراهت و بیم داشته، از این روی از امام علیه السلام استئمار کرده است که با آن زن ازدواج بکند یا خیر. یعنی از روی ارادت و محبّتی که به امام دارد، می‌خواهد یقین کامل به رضایت امام حاصل کند، لذا ازدواج با آن زن را موکول به امر امام به ازدواج می کند. نظیر اینکه مردم در سؤال از فقهاء، گاهی حکم شرعی را سؤال می کنند و گاهی از آنان مشورت می‌خواهند.

توضیح اینکه ما در میان قواعد فقهیّه قاعده‌ای داریم به نام قاعده الزام؛ بر طبق این قاعده، اگر مردی از اهل سنّت زنش را بر طبق مذهب خودشان طلاق داد، نظر فقه امامیّه آن است که می‌توان به طلاق آنها ترتیب اثر داده و بعد از اینکه عدّه زن تمام شد، جایز است که با آن زن ازدواج کنند.[۴۵].

ظاهر این روایت نیز آن است که مرد سؤال کننده می‌دانسته که از نظر فقه شیعه، ازدواج با این زن مانعی ندارد، امّا چون شخص مراقبی بوده، خواسته از امام نیز دستور بطلبد و امام در جواب او فرموده: چون مسئله فرج امری سخت و مشکل است، احتیاط کن و با او ازدواج نکن.

تلقیح مصنوعی، ص: ۳۶

دوّم: اینکه امام در جواب شخص فرموده است: «وأمر الفرج شدید و منه یکون الولد». این جواب قرینه خوبی است بر اینکه حکم به احتیاط ارشادی است، نه مولوی؛ چرا که امام علیه السلام تعلیلی را ذکر نموده‌اند که تعبدی نیست، بلکه مطلبی است که همه عقلاء بدان توجّه دارند، بنا بر این در مقام بیان یک حکم تعبدی نیستند. شاهد آن نیز این است که آن حضرت در ادامه می‌فرمایند: «و نحن نحتاط»، یعنی ما در مقام عمل احتیاط می کنیم. ملاحظه می‌شود که امام علیه السلام تصریح نمی کنند که آن شخص نیز باید احتیاط کنند، بلکه فقط احتیاط را به خودشان نسبت می‌دهند. پس اینکه می‌فرمایند «ما احتیاط می کنیم»، قرینه بسیار واضحی است بر اینکه توصیه به احتیاط ارشادی است نه مولوی، و گرنه به صورت صریح شخص را دستور به احتیاط و حذر کردن از ازدواج با چنین زنی می‌دادند.

سوّم: اینکه هیچ فقیهی بر اساس این روایت، وجوب اجتناب از ازدواج با زنی که بر طبق مذاهب دیگر طلاق داده شده را صادر نمی کند.

از آن بالاتر، ولو آن که این حکم را از روایت استفاده نکند، بین این روایت و روایات قاعده الزام، تنافی و تعارضی ملاحظه نمی کند، همین امر قرینه‌ای بسیار واضح است بر اینکه احتیاط در این روایت ارشادی است نه مولوی، و وجوب اجتناب نمی‌آورد.

پاسخ به دو ابهام

ابهام اول:

چه بسا گفته شود که احتیاط برای ائمّه معنا ندارد، زیرا احتیاط برای افراد جاهل است، در حالی که ائمّه معصومین علیهم السلام عالم به همه

تلقیح مصنوعی، ص: ۳۷

امور هستند و شبهه و اجمالی در امورات بر ایشان باقی نمی‌ماند.

جواب:

در جواب این اشکال باید بگوییم: این مسئله از قبیل اموری نیست که در آنها شبهه یا علم اجمالی یا جهل وجود داشته باشد تا بگوییم احتیاط ائمّه با علم آنها به امور منافات دارد؛ زیرا چنان که پیشتر نیز آمد، مسئله از نظر موضوعی کاملا روشن و واضح است و هیچ ابهامی از جهت موضوع خارجی در آن نیست. از نظر حکم شرعی نیز نه برای امام، بلکه برای راوی نیز ابهام و اشکالی وجود ندارد. بنابر این، اینکه امام علیه السلام می‌فرمایند ما احتیاط می‌کنیم، به معنای احتیاط در امری مجهول نیست، بلکه احتیاط به معنای مطلوب بودن و بهتر بودن ازدواج نکردن با چنین زنی است. و این نیز خود قرینه‌ای است بسیار واضح بر ارشادی بودن چنین احتیاطی.

ابهام دوم:

ممکن است گفته شود: اینکه امام علیه السلام صریحاً دستور به ترک ازدواج نداده‌اند و به این بسنده کردند که بگویند: «ما احتیاط می‌کنیم»، از روی تقیّه بوده است.

این بیان از سویی می‌تواند پاسخی باشد به ابهام اول، تا بدین وسیله از شبهه علم امام و منافات داشتن آن با احتیاط، برهند.

جواب:

در این روایت به هیچ وجه احتمال تقیّه وجود ندارد؛ زیرا حضرت بر خلاف مذهب اهل سنّت، در جواب شخص می‌فرمایند: «هو الفرج وأمر

تلقیح مصنوعی، ص: ۳۸

الفرج شدید و منه یکون الولد و نحن نحتاط». این کلام درست به عکس تقیّه است، زیرا اگر بنا بر تقیّه بود، اقتضا می‌کرد که امام بفرمایند: این طلاق صحیح است و می‌توانی با آن زن ازدواج کنی.

بنا بر این، با این بیان و با توجه به قرائنی که در سؤال و جواب داریم، نتیجه آن می‌شود که در کلام امام علیه السلام احتیاط امری ارشادی است، نه مولوی.

روایت دوم:

صحیحه علاء بن سیابه

این روایت و ترجمه آن را با تفصیلی که دارد، در زیر بیان می‌کنیم.

عَنْ عَلاءِ بْنِ سَیَابَةَ، قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام عَنِ امْرَأَةٍ وَكَّلَتْ رَجُلًا بِأَنْ یُزَوِّجَهَا مِنْ رَجُلٍ فَقَبِلَ الْوَكَالَةَ فَأَشْهَدَتْ لَهُ بِذَلِكَ فَذَهَبَ الْوَكِیلُ فَزَوَّجَهَا ثُمَّ إِنَّهَا أَنْكَرَتْ ذَلِكَ الْوَكِیلَ وَزَعَمَتْ أَنَّهَا عَزَلَتْهُ عَنِ الْوَكَالَةِ فَأَقَامَتْ شَاهِدَیْنِ أَنَّهَا عَزَلَتْهُ.

فَقَالَ: مَا یَقُولُ مَنْ قِبَلَكُمْ فِی ذَلِكَ. قَالَ قُلْتُ: یَقُولُونَ یُنْظَرُ فِی ذَلِكَ فَإِنْ كَانَتْ عَزَلَتْهُ قَبْلَ أَنْ یُزَوِّجَ فَالْوَكَالَةُ بَاطِلَةٌ وَالتَّزْوِیجُ بَاطِلٌ وَإِنْ عَزَلَتْهُ وَ قَدْ زَوَّجَهَا فَالتَّزْوِیجُ ثَابِتٌ عَلَی مَا زَوَّجَ الْوَكِیلُ وَ عَلَی مَا اتَّفَقَ مَعَهَا مِنَ الْوَكَالَةِ إِذَا لَمْ یَتَعَدَّ شَیْئاً مِمَّا أَمَرَتْ بِهِ وَ اشْتَرَطَتْ عَلَیْهِ فِی الْوَكَالَةِ. قَالَ: ثُمَّ قَالَ: یَعْزِلُونَ الْوَكِیلَ عَنْ وَكَالَتِهَا وَ لَمْ تُعْلِمْهُ بِالْعَزْلِ؟ فَقُلْتُ: نَعَمْ یَزْعُمُونَ أَنَّهَا لَوْ وَكَّلَتْ رَجُلًا وَ أَشْهَدَتْ فِی الْمَلَإِ وَ قَالَتْ فِی الْمَلَإِ اشْهَدُوا أَنِّی قَدْ عَزَلْتُهُ وَ أَبْطَلْتُ وَكَالَتَهُ بِلا أَنْ یَعْلَمَ بِالْعَزْلِ وَیَنْقُضُونَ جَمِیعَ مَا فَعَلَ الْوَكِیلُ فِی النِّكَاحِ خَاصَّةً وَ فِی غَیْرِهِ لا یُبْطِلُونَ الْوَكَالَةَ إِلَّا أَنْ یَعْلَمَ الْوَكِیلُ بِالْعَزْلِ وَ یَقُولُونَ الْمَالُ

تلقیح مصنوعی، ص: ۳۹

مِنْهُ عِوَضٌ لِصَاحِبِهِ وَ الْفَرْجُ لَيْسَ مِنْهُ عِوَضٌ إِذَا وَقَعَ مِنْهُ وَلَدٌ.
فَقَالَ عليه السلام: سُبْحَانَ اللَّهِ مَا أَجْوَرَ هَذَا الْحُكْمَ وَأَفْسَدَهُ إِنَّ النِّكَاحَ أَحْرَى وَ أَحْرَى أَنْ يُحْتَاطَ فِيهِ وَ هُوَ فَرْجٌ وَ مِنْهُ يَكُونُ الْوَلَدُ إِنَّ عَلِيّاً عليه السلام أَتَتْهُ امْرَأَةٌ اسْتَعْدَتْهُ عَلَى أَخِيهَا فَقَالَتْ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ وَكَّلْتُ أَخِي هَذَا بِأَنْ يُزَوِّجَنِي رَجُلا وَأَشْهَدْتُ لَهُ ثُمَّ عَزَلْتُهُ مِنْ سَاعَتِهِ تِلْكَ فَذَهَبَ فَزَوَّجَنِي وَ لِي بَيِّنَةٌ أَنِّي عَزَلْتُهُ قَبْلَ أَنْ يُزَوِّجَنِي فَأَقَامَتِ الْبَيِّنَةَ فَقَالَ الْأَخُ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ إِنَّهَا وَكَّلَتْنِي وَ لَمْ تُعْلِمْنِي أَنَّهَا عَزَلَتْنِي عَنِ الْوَكَالَةِ حَتَّى زَوَّجْتُهَا كَمَا أَمَرَتْنِي بِهِ فَقَالَ لَهَا فَمَا تَقُولِينَ فَقَالَتْ قَدْ أَعْلَمْتُهُ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ فَقَالَ لَهَا: لَكِ بَيِّنَةٌ بِذَلِكِ فَقَالَتْ هَؤُلَاءِ شُهُودِي يَشْهَدُونَ بِأَنِّي قَدْ عَزَلْتُهُ فَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام: كَيْفَ تَشْهَدُونَ قَالُوا نَشْهَدُ أَنَّهَا قَالَتْ اشْهَدُوا أَنِّي قَدْ عَزَلْتُ أَخِي فُلَاناً عَنِ الْوَكَالَةِ بِتَزْوِيجِي فُلَاناً وَ أَنِّي مَالِكَةٌ لِأَمْرِي مِنْ قَبْلِ أَنْ يُزَوِّجَنِي فُلَاناً فَقَالَ أَشْهَدَتْكُمْ عَلَى ذَلِكَ بِعِلْمٍ مِنْهُ وَ مَحْضَرٍ قَالُوا لَا قَالَ أَ فَتَشْهَدُونَ أَنَّهَا أَعْلَمَتْهُ الْعَزْلَ كَمَا أَعْلَمَتْهُ الْوَكَالَةَ قَالُوا لَا قَالَ أَرَى أَنَّ الْوَكَالَةَ ثَابِتَةٌ وَ النِّكَاحَ وَاقِعٌ أَيْنَ الزَّوْجُ فَجَاءَ فَقَالَ خُذْ بِيَدِهَا بَارَكَ اللَّهُ لَكَ فِيهَا فَقَالَتْ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ أَحْلِفْهُ أَنِّي لَمْ أُعْلِمْهُ الْعَزْلَ وَ أَنَّهُ لَمْ يَعْلَمْ بِعَزْلِي إِيَّاهُ قَبْلَ النِّكَاحِ قَالَ وَ تَحْلِفُ قَالَ نَعَمْ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ فَحَلَفَ وَ أَثْبَتَ وَكَالَتَهُ وَأَجَازَ النِّكَاحَ[۴۶].

تلقیح مصنوعی، ص: ۴۰

علاء بن سیابه می‌گوید: از امام سؤال کردم: زنی به مردی وکالت می‌دهد که تو از طرف من وکیلی که مرا به ازدواج مردی در بیاوری، این وکیل هم می‌رود بر طبق مقتضای وکالت عمل می‌کند و این زن را تزویج می‌کند. زن بعدا این وکیل را از وکالت عزل می‌کند، هم در زمانی که این وکیل را وکیل کرده شاهد گرفته و هم در زمانی که او را از وکالت عزل کرده عده‌ای را شاهد گرفته است. از امام علیه السلام سؤال می‌کنند که این ازدواج درست است یا نه؟ امام علیه السلام ابتدا از سائل سؤال می‌فرمایند: فقهای اهل سنّت در این مورد چه می‌گویند؟ سائل در جواب می‌گوید: آنها می‌گویند اگر آن وکیل را قبل از آنکه تزویج کند، از وکالت عزل کرده، وکالت و تزویج باطل است و اگر بعد از تزویج عزل کند تزویج ثابت است.

امام سؤال دوباره سؤال می‌کنند: آن جایی که زن وکیل را از وکالت عزل کرده، امّا خبر عزل به گوش وکیل نرسیده و تزویج هم کرده است چطور؟ در جواب می‌گوید: اینها عقیده‌شان بر این است که اگر زن مردی را وکیل کرد و بر این وکالت شاهد گرفت و بعد دو مرتبه آمد شاهد گرفت بر اینکه من وکیل را عزل کردم، به مجرّد اینکه زن گفت من وکیل را عزل کردم این وکالتش باطل است، حتّی اگر خبر عزل به وکیل نرسد و اگر وکیل تزویج هم کرده باشد بعد از عزل، این تزویج باطل است، امّا این را فقط در باب نکاح می‌گویند و

تلقیح مصنوعی، ص: ۴۱

در غیرنکاح، وکالت را باطل نمی‌دانند، مگر اینکه وکیل علم به عزل پیدا کند. پس جواب دهنده به امام علیه السلام می‌گوید: عامه بین مسئله نکاح و غیرنکاح فرق می‌گذارند. در نکاح می‌گویند اگر وکیل را درحضور شهود عزل کرد بدون اینکه خبر این عزل به گوش وکیل برسد وکالت و تزویج وکیل باطل می‌شود، امّا در غیر نکاح می‌گویند شرط بطلان وکالت این است که خبر عزل به گوش وکیل برسد. فرقش نیز آن است که گفته‌اند در بیع، مسئله مال است، اگر مالی از دست رفته مالی به دستش آمده، امّا در باب فرج عوض ندارد.

امام علیه السلام در جواب شخص می‌فرماید: چقدر این حکم، حکم فاسد و حکم غیر صحیحی است. نکاح سزاوار تر است که در آن احتیاط شود. در نکاح فرج مطرح است و از آن فرزند به وجود می‌آید[۴۷] ...

در ادامه روایت، امام علیه السلام به قضاوتی از حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام استشهاد می‌کند که در جایی که وکیل اطلاعی از عزل ندارد، آن حضرت حکم کرده بودند که نکاح توکیلی او صحیح است.

تقریب استدلال به روایت

استدلال کننده معتقد است که این روایت دلالت دارد بر لزوم احتیاط در مسائل مربوط به نکاح و فروج، شاهد اصلی این قسمت روایت است

تلقیح مصنوعی، ص: ۴۲

که امام علیه السلام می‌فرماید: «انّ النکاح أحری أن یحتاط فیه»؛ نکاح سزاوارتر است که در آن احتیاط شود، و بعد اضافه می کند: «و هو فرج و منه یکون الولد»؛ یعنی تفاوت بیع و نکاح آن است که در بیع مالی فروخته می‌شود و اگر به فرض بگوییم که آن بیع باطل است، مشکل فقط به شخص مشتری یا بایع ختم می‌شود، امّا در نکاح مسئله فرزند در میان است و از این جهت لازم است که احتیاط بیشتری صورت گیرد.

از این تعبیر امام استفاده می کنیم که احتیاط یک وجوب شرعی مولوی دارد و لازم است که در مواردی مثل تلقیح مصنوعی نیز، چنان که حکم شرعی از روی ادلّه قطعیّه و معتبره مشخص نگردید، احتیاط کنیم.

اشکال به دلالت روایت

در پاسخ به استدلال کننده به این روایت می گوییم: تعبیر «أحری أن یحتاط فیه» ارشاد به این حکم عقلی است که چون اثری بسیار مهم بر نکاح مترتّب می‌شود- که همان توالد و نسل می‌باشد- پس شایسته‌تر آن است که بیش از امور مربوط به معاملات و تجارت، در اینجا احتیاط شود. پس این تعبیر هیچ گاه وجوب احتیاط را در باب فروج نمی‌رساند، با این بیان که:

اگر وکیلِ زن، قبل از اطّلاع یافتن بر عزل خود از وکالت، تزویج را انجام دهد، دو حکم برای آن متصوّر است:

۱. این تزویج صحیح است. پس در این صورت اگر این زن توجّهی نکرده و برود با دیگری ازدواج کند، بر آن ازدواج با ذات البعل صدق می کند. از سویی بر آن مردی که وکیل، زن را به ازدواج او در آورده،

تلقیح مصنوعی، ص: ۴۳

نفقه این زن واجب خواهد بود. از این روی امام می‌فرماید: چون مسئله فرج و فرزند است، در نکاح باید بیشتر احتیاط شود.

۲. اگر این وکالت باطل شده باشد، پس آن ازدواج صحیح نخواهد بود، چه رسد به اینکه مصداق ازدواج با ذات البعل باشد.

در باب نکاح امر دائر مدار وجوب و حرمت است، اگر این زن، زن این مرد باشد نفقه بر او واجب است و اگر زن او نباشد وطی او حرام است. امر دائر مدار وجوب وحرمت می‌شود، پس این سؤال مطرح خواهد شد که با این توصیف، که امر دائر مدار وجوب یا حرمت است، احتیاط چگونه معنا پیدا می کند؟

یک بیان، آن است که اگر ما بگوییم به حسب ظاهر عقد وکیل صحیح است، ولو در واقع هم باطل باشد، اینجا فسادش از آن صورتی که بگوییم به حسب ظاهر باطل است و در واقع صحیح است کمتر می‌شود. و «احری أن یحتاط» به این معنا است که بگوییم اگر او عزل هم شده، این نکاح می‌شود نکاح فضولی، در نکاح فضولی احتیاط به این است که این زن بیاید اجازه دهد تا مسئله تمام و تصحیح شود. یعنی اگر بخواهند احتیاط کنند به این شکل است که زن بگوید ولو من وکیل را عزل کردم و وکالت باطل است، امّا بر حسب احتیاط، عقدِ وکیل را اجازه می‌دهم.

بنابر این، تعبیر «إنّ النکاح أحری» را نمی‌توانیم بر یک وجوب شرعی مولوی حمل کنیم.

روایت سوم:

معتبره ابی بصیر

متن روایت و ترجمه آن چنین است:

تلقیح مصنوعی، ص: ۴۴

عَنْ أَبِی بَصِیرٍ، قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ علیه السلام عَنْ رَجُلٍ تَزَوَّجَ امْرَأَةً فَقَالَتْ: أَنَا حُبْلَی، وَ أَنَا أُخْتُکَ مِنَ الرَّضَاعَهِ، وَ أَنَا عَلَی غَیْرِ عِدَّهٍ، قَالَ: فَقَالَ: إِنْ کَانَ دَخَلَ بِهَا وَ وَاقَعَهَا لَمْ یُصَدِّقْهَا وَإِنْ کَانَ لَمْ یَدْخُلْ بِهَا وَ لَمْ یُوَاقِعْهَا فَلْیَخْتَبِرْ وَلْیَسْأَلْ إِذَا لَمْ یَکُنْ عَرَفَهَا قَبْلَ ذَلِکَ[۴۸].

در نقل تهذیب آمده: «فلیتحرّ ولیسأل ...» و در نقل فقیه آمده است:

«فلیحتط ولیسأل ...».

ترجمه روایت به شرح زیر می‌باشد.

ابو بصیر می گوید: از امام باقر علیه السلام سؤال کردم که مردی با زنی ازدواج می کند، زن به مرد می گوید که من حامله هستم (معنایش این است که هنوز در عده شوهر سابقش است و تا وضع حمل نشود از عده او خارج نمی‌شود، در نتیجه ازدواج تو با من باطل است)، یا زن ادّعا می کند که من خواهر رضاعی تو هستم، یا زن ادّعا می کند که در عدّه دیگری است، حال سؤال این است که آیا این ازدواج صحیح است یا نه؟ امام در جواب فرمودند: اگر مرد با او مواقعه کرده باشد و زن بعد از دخول و مواقعه یکی از این ادّعاها را کرد، مرد نباید او را تصدیق کند، امّا اگر با او دخول و مواقعه نکرده، باید اختبار و جست و جو کند، (یا در بعضی از نسخه‌ها آمده:

تلقیح مصنوعی، ص: ۴۵

فلیتحرّ؛ یعنی باید تحری و جستجو کند، یا بنا بر نسخه فقیه، فلیحتط؛ یعنی باید احتیاط کند)، اگر چنان چه این زن را قبلا نمی‌شناسد. (یعنی اگر این زن را می‌شناسد و می‌داند که او خواهر رضاعی‌اش نیست و یا می‌داند که او حامله نیست و دروغ می گوید، یا می‌داند که در عده دیگری نیست، اینجا نیازی به اختبار و سؤال نمی‌باشد).

تقریب استدلال به روایت

شاهد و محلّ اصلی استدلال به روایت، فقره دوم جواب امام علیه السلام است که ایشان به طور صریح دستور به جواز نداده‌اند، بلکه به پرس و جو و اختبار توصیه کرده‌اند.

باید بدانیم که این روایت، در سه کتاب کافی، فقیه و تهذیب نقل شده‌است و هر یک از این سه مصدر، لفظی که شاهد اصلی در استدلال به روایت است را به گونه‌ای متفاوت نقل کرده‌اند.

این لفظ در کافی: «فلیختبر»، در فقیه: «فلیحتط» و در تهذیب:

«فلیتحرّ» آمده است.

محدّث کاشانی در توضیح و تشریح معنای این سه لفظ می‌فرماید:

فلیختبر، هکذا فی الکافی من الاختبار بمعنی الامتحان، أی یمتحن صدقها من کذبها، وفی التهذیب: فلیتحر من التحری بمعنی الاجتهاد وحصیل الاعتقاد، و فی الفقیه: فلیحتط، من الاحتیاط، أی: لا یقربها حتّی یعلم کذبها[۴۹].

تلقیح مصنوعی، ص: ۴۶

فلیختبر، در کافی آمده است و از اختبار است به معنای امتحان، یعنی مرد باید راستگویی و دروغ گویی زن را مورد آزمون و سنجش قرار دهد. در تهذیب آمده: فلیتحرّ، از تحرّی، به معنای سعی و کوشش و به دست آوردن اعتقاد، و در فقیه آمده: فلیحتط، از احتیاط، یعنی: مرد تا وقتی که به دروغ گویی زن علم پیدا نکرده است، نباید به او نزدیک شود.

استدلال کننده به این روایت معتقد است- بنا بر نسخه فقیه و حتّی کافی که در آن اختبار آمده است- نصّ این روایت دلالت دارد بر اینکه در موارد شک در جواز یا عدم جواز نکاح با زنی که مدّعی است موانعی برای نکاح او وجود دارد، شرعاً احتیاط واجب است و نباید در اقدام به ازدواج با چنین زنی عجله کرد. این حکم تسرّی پیدا می کند به تمام موارد مشابه در باب نکاح، که نسبت به موضوع خارجی شک داریم، بدین معنا که آیا این زن از جمله زن‌هایی است که ازدواج با آنها جایز است یا نه؟ پس لازم و

واجب است که احتیاط کرده و قبل از یقین به جواز، اقدام به ازدواج نکنیم.

وقتی که زن می گوید: أنا حبلی، من حامله هستم، اگر ما باشیم و اصول عملیه، شک می کنیم که حبلی هست یا نه؟ در اینجا باید طبق قواعد، استصحاب عدمی جاری کرده و حکم به حبلی نبودن او کنیم. یا در جایی که زن می گوید: أنا اختک من الرضاعهٔ، من خواهر رضاعی تو هستم، استصحاب عدمی حکم می کند که این خواهر رضاعی تو نیست.

سخن در این است که با وجود آن که در چنین مواردی، استصحاب

تلقیح مصنوعی، ص: ۴۷

موضوعی داریم و استصحاب دلیلی معتبر است، امام علیه السلام می‌فرماید:

فلیحتط، باید احتیاط کند.

در اینجا تذکّر چند نکته لازم است:

نکته نخست: این گونه ادعاهای زن از جمله اموری است که لایُعرف إلّا مِن قِبَلها، یعنی از اموری است که فقط خود او می‌تواند آن را تشخیص دهد؛ خواهر رضاعی بودن، در عدّه دیگری بودن یا حامله بودن، در درجه نخست تشخیص آنها به دست خود زن است. حال در این گونه موارد امام علیه السلام یک بار حکم می کند به عدم تصدیق زن و در یک صورت حکم به احتیاط می کند. نتیجه این می‌شود که بنا بر ادّعای زن، یک حکم ظاهری محقّق می‌شود، و بنابر اصل استصحاب لازم می‌آید که از این ظاهر دست برداریم. پس آیا می‌توانیم بگوییم این از موارد تعارض ظاهر و اصل است؟

نکته دوم: این روایت فقط مواردی را شامل می‌شود که منشأ شک زن و ادعاهای اوست و مواردی را که خود مرد شک کرده است را شامل نمی‌شود. به بیان دیگر: اگر مردی بخواهد با زنی ازدواج کند و خود مرد فی نفسه شک کند که آیا این زن خواهر رضاعی اوست یا نه؟

و زن چنین ادّعایی نداشته باشد، این روایت چنین موردی را شامل نمی‌شود.

نکته سوم: چه تفاوتی میان قبل و بعد از دخول می‌باشد که اگر زن قبل از دخول ادّعا کند که من خواهر رضاعی تو هستم، احتیاط لازم است، امّا اگر بعد از دخول چنین ادعایی کند، احتیاط لازم نیست. آیا بعد از دخول عنوان خواهر رضاعی بودن منتفی می‌شود؟

تلقیح مصنوعی، ص: ۴۸

اشکال به دلالت روایت بر مدّعا

در استدلال به این روایت چند اشکال وجود دارد:

۱. اشکال اول ناشی از اختلافی است که در عبارت روایت وجود دارد، به خصوص آن که لفظ کافی «فلیختبر» است و با سیاق عبارت بعدی هماهنگ‌تر می‌باشد. از این تعبیر احتیاط به معنای مصطلح فهمیده نمی‌شود.

۲. امام علیه السلام به طور مستقیم دستور نمی‌دهند که با زنی که چنین ادّعاهایی دارد، نباید ازدواج نکرد، بلکه حکم به اختبار و سؤال درباره او می کنند، این خود قرینه‌ای است بر اینکه مقصود از احتیاط یا اختبار وجوب مولوی شرعی نیست، بلکه امری ارشادی است.

حتّی اگر هم روایت بر امر مولوی دلالت کند، باز اشکال‌های بعدی پدید می‌آید.

۳. روایت دلالت بر لزوم احتیاط در شک بدوی و ابتدایی ندارد و فقط مواردی را شامل می‌شود که منشأ شک ادّعای زن باشد. بنابراین، مدّعای استدلال کننده را که شک بدوی هم جزء آن است، شامل نمی‌شود.

۴. مورد روایت شک در موضوع خارجی است نه شک در حکم شرعی، در حالی که بحث ما در موارد شک در حکم شرعی مسائل مربوط به باب فروج و نکاح است که اصل عملی اولی چیست؟

۵. می‌توان گفت که مفاد روایت آن است که این زن ادّعایی کرده، این ادّعا از باب اقرار العقلاء است. در اینجا چند قاعده مطرح است؛ یکی قاعده اقرار العقلاء علی أنفسهم است و دوم قاعده من ملک شیئاً ملک

تلقیح مصنوعی، ص: ۴۹

الاقرار به. اگر اشکال‌های سوم و چهارم را نیز نپذیرفتیم، این ادّعای زن ادّعایی است که از نظر عقلائی در یک فرض بر آن ترتیب اثر داده می‌شود و در یک فرض ترتیب اثر داده نمی‌شود. در شرع نیز همینطور است که شارع می‌گوید: جایی که دخول و مواقعه شده ترتیب اثر ندهید اما آنجایی که دخول نشده باید احتیاط شود. به عبارت دیگر، عقلا و شرع بر چنین اقرارهایی به نحو کلی ترتیب اثر نمی‌دهند، بلکه ملاحظه می‌کنند که این ادّعا در چه زمانی صورت گرفته است.

با توجه به اشکال‌های فوق، دلالت این روایت نیز بر وجوب احتیاط در امور مربوط به نکاح، ناتمام خواهد بود.

روایت چهارم:

روایت مسعدهٔ بن زیاد

عَنْ مَسْعَدَهْ بْنِ زِیَادٍ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ آبَائِهِ: أَنَّ النَّبِیَّ صلی الله علیه و آله قَالَ:

لاتُجَامِعُوا فِی النِّکَاحِ عَلَی الشُّبْهَهِٔ (وَ قِفُوا عِنْدَ الشُّبْهَهِٔ)[۵۰]. یَقُولُ: إِذَا بَلَغَکَ أَنَّکَ قَدْ رَضَعْتَ مِنْ لَبَنِهَا وَ أَنَّهَا لَکَ مَحْرَمٌ وَمَا أَشْبَهَ ذَلِکَ فَإِنَّ الْوُقُوفَ عِنْدَ الشُّبْهَهِٔ خَیْرٌ مِنَ الِاقْتِحَامِ فِی الْهَلَکَهِٔ[۵۱].

مسعده بن زیاد از امام جعفر صادق علیه السلام نقل می‌کند که ایشان از نبی مکرم اسلام روایت می‌کنند که فرمودند: دنبال نکاحی که شبهه دارد نروید، (جماع نکنید یا در نکاحِ بر شبهه جمع نشوید)، و بر شبهات توقف کنید. امام علیه السلام می‌فرماید:

تلقیح مصنوعی، ص: ۵۰

مانند آن زمان که به تو خبر بدهند که تو برادر رضاعی آن زن هستی و از شیر او خورده‌ای، و او بر تو حرام است، و مانند این، پس وقوف بر شبهات و اقدام نکردن به انجام آن، بهتر است از آن که انسان در هلاکت بیافتد.

محدّث بزرگوار، ملّا محمّد باقر مجلسی در کتاب ملاذ الأخیار، در شرح این روایت فرموده است:

صحیح علی الظاهر. و یدلّ علی رجحان الاحتیاط فی الفروج أکثر من غیرها.

قوله: «یقول» التفسیر من الصادق علیه السلام أو من الرواهٔ. «إذا بلغک» أی: بغیر ثبوت شرعی، و لعلّه علی الکراههٔ، و إن کان الأحوط العمل به[۵۲].

این روایت ظاهراً صحیح است و دلالت دارد بر رجحان احتیاط در فروج، بیش از امور دیگر. عبارت: «یقول» تا آخر، تفسیری از امام صادق علیه السلام یا روات حدیث است.

معنای عبارت «إذا بلغک» آن است که بدون ثبوت شرعی باشد، و چه بسا بر کراهت حمل شود، گرچه احتیاط بیشتر در عمل بدان است.

تقریب استدلال به روایت

از عبارت: «و قفوا عند الشبههٔ» و اینکه کلمه شبهه عمومیّت دارد و شامل شبهات حکمیّه و موضوعیه می‌شود، استفاده می‌کنیم که در احکام

تلقیح مصنوعی، ص: ۵۱

مربوط به نکاح و فروج، حتّی در شبهات بدوی و حکمی، احتیاط به امر مولوی واجب است.

اشکال بر استدلال به روایت

از چند جهت در استدلال به این روایت اشکال وجود دارد:

۱. «شبهه» در عبارت مذکور اطلاق دارد؛ هم شامل شک بدوی است و هم شکی که ناشی از خبر و ادعای دیگران است. پس بر اساس این عبارت، باید در جایی که ابتداءاً شک می‌کنیم که مثلًا آیا این زن خواهر رضاعی است یا نه، نیز احتیاط کرده و از ازدواج با او سر باز بزنیم. ولی در همین روایت شبهه را معنا کرده و فرموده شبهه این نیست که شما ابتدا شک کنید، بلکه شبهه در آن جایی است که کسی به تو خبر داده که تو از لبن این زن شیر خورده‌ای و تو برادر رضاعی این زن هستی، یا به تو خبر رسید که او به تو محرم است، در این موارد باید احتیاط کنی. امّا اگر چنین خبری نبود و مرد خودش شک کرد که این زن خواهر رضاعی‌اش هست یا نه، یا شک کرد که این زن بر او حلال است یا نه، یا اصلًا شک کرد که این زن خواهر خودش هست یا نه، این موارد شبهه نیست و مشمول احتیاط نمی‌شود.

بنا بر این، اگر فقط عبارت: «قف عند الشبهة» در روایت آمده بود و دنباله آن نبود، می‌توانستیم بگوییم شبهه اطلاق دارد و شامل شک و شبهه ابتدایی نیز می‌شود، اما وقتی در دنباله روایت شبهه را تفسیر کرده است، در این صورت از موضوع بحث و ادّعای استدلال کننده خارج می‌شود.

شاهد بر این مطلب آن است که در برخی از روایات، در جایی که

تلقیح مصنوعی، ص: ۵۲

مرد ابتداءاً احتمال بدهد که زن، خواهر رضاعی اوست، حکم به جواز ازدواج شده است[۵۳].

سؤال: ممکن است بگوییم: عبارت انتهای روایت، عنوان تفسیر را ندارد، بلکه یکی از مصادیق شبهه را بیان نموده است. بنا بر این، کلمه «شبهه» شامل فرع مورد بحث هم می‌شود، چنان که شامل سایر شبهات بدوی خواهد شد. بر این اساس، باید بگوییم که این روایت به خوبی دلالت بر وجوب شرعی احتیاط در هنگام شبهه خواهد داشت.

جواب: در این عبارت، به بیان یک یا چند نمونه اکتفا نشده و در دنباله آن فرموده: «وما أشبه ذلک». این تعبیر بدان معنا است که در این روایت مراد از شبهه، هر گونه شبهه‌ای نیست، بلکه شبهاتی مراد است که مانند موارد اشاره شده در روایت باشد.

۲. عبارت «و قفوا عند الشبهة» در نسخه‌های فعلی تهذیب وجود ندارد و این امر موجب اجمال در عبارت روایت می‌شود و استدلال به این فقره را مورد خدشه قرار می‌دهد.

پس این روایت نیز دلالت بر مدّعا ندارد.

نتیجه

تا اینجا روشن شد که هیچ یک از روایات چهارگانه، و نیز مذاق شریعت، نمی‌تواند وجوب شرعی احتیاط را اثبات کند.

دیدگاه دوم یا اصالة البرائة

با ردّ ادلّه قائلین به وجوب اجرای اصل احتیاط در مسائل مربوط به

تلقیح مصنوعی، ص: ۵۳

باب نکاح، به طور طبیعی نتیجه این خواهد بود که اصل اولی در باب نکاح، اصالة البرائه عقلی و شرعی است.

بنا بر این، در فرض‌های مربوط به بحث تلقیح مصنوعی، در هر موردی که دلیلی قاطع و معتبر از آیات و روایات، بر منع و عدم جواز نیافتیم، می‌توانیم به این اصل تمسّک کرده و حکم به جواز کنیم.

البته بدیهی است که اصالة الاحتیاط عقلًا و شرعاً مطلوب است، امّا اینکه احتیاط واجب شرعی باشد، دلیلی بر این امر پیدا نکردیم.

تلقیح مصنوعی، ص: ۵۴

فصل دوم: اقسام تلقیح مصنوعی و بررسی فقهی آنها

اشاره

بعد از آن که اصل اولی در مسئله را- که اصالهٔ البرائه نقلی و عقلی است- تحکیم کردیم، اکنون نوبت به بررسی فقهی و حقوقی شکل‌ها و اقسام مختلف تلقیح مصنوعی می‌رسد.
شایان ذکر است، از میان شکل‌ها و فرض‌های مختلف و بسیاری که در تلقیح مصنوعی وجود دارد، رویکرد اصلی خود را در این فصل، به بررسی فرض‌های کلّی و مهمّی که بیشتر مورد ابتلا و سؤال افراد است، معطوف می‌کنیم.
تلقیح مصنوعی، ص: ۵۵

شکل اول: تلقیح نطفه مرد، در رحم همسر شرعی خودش

اشاره

اولین قسم از اقسام تلقیح مصنوعی این است که نطفه مردی را به وسیله ابزار پزشکی، در مهبل یا رحم زوجه شرعی خودش قرار دهند.
معمولًا این فرض در صورتی است که به دلیل مشکلات نازایی زن، مثل اختلال در تخمک گذاری، یا ضعف اسپرم مرد، امکان تلقیح از راه طبیعی وجود ندارد، ناگزیر در شرایطی خاص و با استفاده از ابزار و وسایل مخصوص، اسپرم مرد در رحم زن شرعی او قرار داده می‌شود، تا لقاح با تخمک صورت گیرد.
البتّه در پاره‌ای موارد، تلقیح در خارج رحم صورت می‌گیرد، سپس ماده حاصله را برای رشد و تبدیل به جنین، در رحم زن قرار می‌دهند.
به هر حال، سؤال این است که آیا از نظر شرعی این شکل از تلقیح، جایز است یا خیر؟
در بررسی این سؤال و دستیابی به پاسخ آن، در دو مقام بحث می‌کنیم:
مقام اول: حکم فقهی این صورت به خودی خود.
مقام دوم: حکم فقهی این صورت با توجّه به موانع شرعی دیگر.
تلقیح مصنوعی، ص: ۵۶

مقام اول: حکم فقهی این صورت به خودی خود (فی نفسه)

در میان آیات و روایات، هیچ دلیل و مدرکی نیافته‌ایم که لازم بداند عمل تلقیح میان زن و شوهر، فقط از راه طبیعی انجام بگیرد. پس با توجّه به اینکه دلیلی بر حرمت انجام تلقیح میان زن و شوهر، به روش غیر طبیعی، وجود ندارد، می‌توانیم اصالهٔ البرائه عقلی و شرعی را در اینجا جاری ساخته و در مورد این شکل از تلقیح، به جواز آن حکم کنیم.
بنا بر این، این عمل به خودی خود، هیچ منع شرعی ندارد و جایز است، چه کاشت اسپرم در تخمک، در رحم صورت بگیرد، یا

خارج از رحم و سپس وارد رحم شود.

مقام دوم: حکم فقهی این صورت با توجّه به موانع شرعی دیگر.

اشاره

موانع شرعی در انجام این شکل از تلقیح، به خود تلقیح مربوط نمی‌شود، بلکه چه بسا برخی از امور مقدّماتی یا مقارن تلقیح، مانع شرعی در این امر ایجاد کنند، مانند: نگاه کردن و یا تماس با عورت زن توسط پزشک معالج او، که این کار از نظر شرعی حرام می‌باشد. البتّه واضح است که در حرمت نگاه کردن به عورت زن، تفاوتی میان پزشک معالج مرد یا زن نیست، زیرا نظر به عورت زن، فقط برای شوهر او جایز است.

حال این بحث مطرح می‌شود که اگر قرار دادن نطفه مرد در رحم زن، مستلزم نظر یا تماس او توسط پزشک معالج باشد، آیا باز هم تلقیح به این شکل جایز است یا خیر؟ و آیا این امور مقدماتی می‌تواند مانع

تلقیح مصنوعی، ص: ۵۷

شرعی برای تلقیح محسوب شود؟[۵۴] ناگفته نماند که اگر پزشک معالج، شوهر شرعی زن باشد، دیگر این بحث و این مانع مطرح نخواهد بود و بر اساس بیانی که در مقام اوّل گذشت، حکم به جواز جاری خواهد بود.

به هر حال بحث در مقام دوّم در دو فرض قابل بررسی است:

فرض اول: آن که مسئله نازایی و نداشتن فرزند،

منجر به نوعی اضطرار و حرج شده باشد، که زندگی آنها را در معرض از هم پاشیدن قرار دهد، یا مشکلاتی دیگر را پدید آورد.

در این صورت قاعده لا حرج، این مانع را بر می‌دارد و ما در بحث از این قاعده، اثبات نموده‌ایم که لا حرج، نسبت به همه احکامِ الزامی جریان دارد و اختصاصی به تکالیف وجوبی ندارد، بلکه در محرّمات نیز جریان پیدا می‌کند. البتّه در این رابطه رعایت برخی نکات و قیود لازم است که آن را به تفصیل در رساله مربوط به این بحث آورده‌ایم[۵۵].

بر این اساس، نظر و لمس زن توسط پزشک معالج وی، منع و حرمت شرعی نداشته، پس تلقیح نیز جایز خواهد بود.

فرض دوم: آن که هیچ گونه اضطرار و حرجی در بین نباشد

و فقط مجرّد معالجه و مداوا مطرح است. آیا در این شرایط، باز هم نظر و لمس زن توسط پزشک معالج، برای انجام عمل تلقیح، جایز است یا خیر؟

تلقیح مصنوعی، ص: ۵۸

در این فرض میل باطنی زن و مرد آن است که فرزند داشته باشند، امّا در نبودن فرزند نیز زندگی آنها خوب است و می‌توانند مانند دیگر افراد، عمری با هم زندگی کنند و مشکلی نداشته باشند. البتّه این افراد نسبت به داشتن فرزند بی میل نیستند، ولی هیچ گونه اضطراری در کار نیست، بلکه در انجام تلقیح و فرزند دار شدن، صرف معالجه در بین است.

در این صورت، آیا از نظر شرعی این زن و شوهر می‌توانند به ملاک معالجه، نه به ملاک اضطرار و ضرورت، تلقیح مصنوعی انجام دهند، ولو منجر به تماس و نگاه نامحرم شود؟

این مانند جایی است که زنی بینی بزرگی دارد و می‌خواهد آن را کوچک کند، اضطراری هم در کار نیست و این کار را فقط برای زیبایی می‌خواهد انجام دهد، چنان که امروزه این موضوع بسیار رایج و شایع است، آیا زن می‌تواند تا اندازه‌ای که به حد اضطرار نرسیده و صرف معالجه است خود را در اختیار طبیب مرد قرار دهد؟ آن هم معالجه چیزی که ضروری نیست؟ البتّه ممکن است بگوییم مجرد زیبایی حتی عنوان معالجه را نیز ندارد، بلکه معالجه در موارد عیب یا درد و نقص مطرح می‌شود.

بعضی از معالجه‌ها عنوان ضروری دارد، مثلًا زنی ناراحتی قلبی دارد و دکتر مرد و زن هم وجود دارند، امّا اعتمادش به دکتر مرد بیشتر از زن است، همین کافی است که به دکتر مرد معالجه کند.

امّا در جایی که اضطراری نیست و ملاک، مجرّد معالجه است، آیا می‌توان از ادلّه استفاده کرد که این زن می‌تواند خود را در اختیار دکتر اجنبی قرار دهد تا نطفه شوهر او را در رحم او قرار دهد و مستلزم نظر و لمس هم باشد؟

تلقیح مصنوعی، ص: ۵۹

روایتی در مورد معالجه زن توسط پزشک مرد

در روایت معتبر از ابو حمزه ثمالی از امام باقر علیه السلام این طور آمده است:

عَنْ أَبِی حَمْزَةَ الثُّمَالِیِّ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ علیه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْمَرْأَةِ الْمُسْلِمَةِ یُصِیبُهَا الْبَلَاءُ فِی جَسَدِهَا إِمَّا کَسْرٌ وَ إِمَّا جُرْحٌ فِی مَکَانٍ لَا یَصْلُحُ النَّظَرُ إِلَیْهِ یَکُونُ الرَّجُلُ أَرْفَقَ بِعِلَاجِهِ مِنَ النِّسَاءِ أَ یَصْلُحُ لَهُ النَّظَرُ إِلَیْهَا؟ قَالَ: إِذَا اضْطُرَّتْ إِلَیْهِ فَلْیُعَالِجْهَا إِنْ شَاءَتْ[۵۶].

از امام باقر علیه السلام سؤال کرده است درباره زن مسلمانی که در بدنش بلایی وارد شده، که یا یک شکستگی و یا جراحتی است و آن در قسمتی از بدن او است که نظر به آن جایز نیست، و مرد بهتر می‌تواند او را علاج کند تا زن، آیا نظر به این زن برای طبیب جایز است یا نه؟ حضرت پاسخ می‌دهند که اگر زن مضطرّ به این مرد شد، این مرد می‌تواند او را معالجه کند.

حکمی که حضرت بیان می‌فرمایند در قالب جمله شرطیه است که با حرف «إذا» آمده است: «إذا اضطُرّت إلیه»، و مقصود آن است که اگر زن در مقام معالجه، به پزشک مرد نیاز پیدا کند و جز آن مرد، راه دیگری برای معالجه وی نباشد، اشکالی ندارد. از آنجا که بنا بر نظر مشهور در

تلقیح مصنوعی، ص: ۶۰

باب مفهوم شرط، جمله شرطیه مفهوم دارد، پس مفهوم کلام امام علیه السلام آن است که اگر اضطرار به مرد پیدا نکند، حق ندارد خود را برای معالجه، در معرض پزشک مرد و شخص اجنبی قرار دهد. اما اگر زن اضطرار پیدا کرد، به طوری که پزشک زن نتواند او را معالجه کند و معالجه صحیح به دست مرد باشد، پس اشکالی ندارد که مرد او را معالجه کند.

پس بنا بر این، از نظر دلیل شرعی تعبدی، دلیلی نداریم که جایز بداند زن بدون آن که ضرورتی در میان باشد، تنها به جهت خواسته و میلش، خود را برای معالجه در اختیار پزشک اجنبی قرار دهد[۵۷].

آری، بعید نیست از روایت استفاده کنیم که ملاک اصلی، عنوان معالجه است، یعنی در هر موردی که صدق عنوان معالجه محرز باشد، چنان چه پزشک زن در میان نباشد، می‌تواند به پزشک مرد مراجعه کند.

توضیح مطلب آن است که اگر ملاک را اضطرار قرار دهیم، در این صورت، در مواردی که معالجه زن ضرورت ندارد، بلکه صرفاً برای زیبایی بیشتر یا سلامتی بیشتر است، نمی‌تواند به مرد مراجعه کند. امّا اگر ملاک را اصل عنوان معالجه قرار دادیم، دیگر در

تحقّق این عنوان، اضطرار لازم نیست و فقط در مراجعه به مرد اضطرار لازم است و با توجّه به مورد سؤال، دایره این اضطرار به گونه‌ای است که پزشک مرد نسبت به پزشک زن اصلح و ارفق باشد، به عبارت دیگر، مراد از اضطرار آن نیست که اصلًا پزشک زنی وجود نداشته باشد.

تلقیح مصنوعی، ص: ۶۱

تذکر چند نکته

در اینجا تذکر سه نکته لازم و ضروری است.

نکته اول: ادلّه حرمت نظر به أجنبیّه و ادلّه حرمت لمس اجنبیّه، اطلاق دارد و هر وضعیتی را که حرج و سختی در میان نباشد، شامل می‌شود. پس در مواردی که شخص دو بچه دارد و فرزند سوّمی می‌خواهد و آن مستلزم تلقیح مصنوعی و بالطبع نظر مرد اجنبی به زن باشد، اطلاق ادلّه حرمت نظر و لمس آن را شامل شده، حکم به عدم جواز می‌کند.

نکته دوم: بین مورد این روایت و محلّ بحث ما اختلافی وجود دارد که مناسب است آن را توضیح دهیم. در روایت، نگاه کردن به فرج زن مطرح نیست، از این روی معالجه توسط پزشک زن را مفروض گرفته و چه در حال اضطرار و چه اختیار، آن را جایز می‌داند. این امر برای راوی نیز مفروغ عنه است که معالجه توسط پزشک زن اشکالی ندارد.

امّا مورد بحث ما تلقیح مصنوعی است که غالباً مستلزم نظر به فرج و لمس آن است، و همان طور که در اول بحث بیان شد، فرقی میان پزشک زن و مرد نمی‌کند، چون برای زن نیز نگاه کردن به فرج زن دیگر جز در حال ضرورت جایز نیست. از این روی بر مبنای این روایت نمی‌توانیم بگوییم تلقیح مصنوعی اگر توسط پزشک زن انجام بگیرد جایز است به طور مطلق، ولو آن که اضطرار و حرجی در میان نباشد.

بنا بر این اگر زن نیز پزشک معالج باشد، چنان که اضطراری در میان نباشد، باز هم تلقیح مصنوعی به شکل اول جایز نیست.

نکته سوم: آیا ادلّه حرمت نظر و لمس اجنبیّه فقط نگاه کردن به

تلقیح مصنوعی، ص: ۶۲

ظاهر جسم زن را در بر می‌گیرد، مانند مو و بدن، یا اینکه هم باطن و هم ظاهر جسم او را شامل می‌شود؟ فرض کنید پزشک مردی بخواهد شکم زنی را جراحی کند و به هیچ وجه به ظاهر بدن او تماس یا نگاه نداشته باشد، بلکه زنی دیگر شکم او را شکافته و سپس پزشک مرد مثلًا روده یا قلب او را جراحی کند، سؤال این است که آیا باز هم نظر کردن به درون بدن او یا احیاناً لمس قلب یا روده آن زن حرام است؟

جواب به این سؤال متوقّف است بر بررسی ادلّه حرمت نظر و لمس، مانند آیه شریفه: «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصارِهِمْ»[۵۸]، بدین منظور که آیا از این ادلّه تنها حرمت نظر به ظاهر را می‌توان استفاده کرد، یا خیر؟

البتّه تفصیل این بحث باید در کتاب النکاح مطرح شود، امّا تحقیق آن به طور اجمال آن است که این آیه شریفه فقط در مورد نظر به ظاهر فرج است، یعنی خداوند متعال در این آیه شریفه بر مؤمن نظر نمودن به فرج مؤمنه را و بالعکس، حرام می‌داند و دلالتی بر نظر به سایر اجزای بدن و یا باطن آن ندارد.

تلقیح مصنوعی، ص: ۶۳

شکل دوم: تلقیح میان مرد و زن بیگانه– صورت اوّل

تشریح و توضیح

یکی از اقسام کلّی تلقیح مصنوعی آن است که نطفه مردی را در رحم زنی که زوجه شرعی و قانونی او نیست قرار داده و با تخمک او تلقیح کنند.

این صورت خود دارای دو صورت کلّی است:

صورت اوّل: علّت نابارروری زن، از شوهر است، به طوری که اسپرم او به هیچ وجه قدرت باردار کردن زن را ندارد، از این روی نطفه مردی دیگر را با تخمک همسر او تلقیح می کنند.

صورت دوّم: علّت ناباروری خود زن است. در اینجا اسپرم شوهر او را با تخمک زنی دیگر تلقیح می کنند. از این صورت، فرض‌های مختلفی پدید می‌آید که سه قسم کلی آن عبارت است از:

۱. زن دریافت کننده اسپرم، همسر قانونی مردی دیگر است.

۲. زن دریافت کننده همسر کسی نیست.

۳. آن زن همسر دیگر یا کنیز شوهر زن اوّل است.

هر چند هر دو صورت فوق را با همه فرض‌هایشان، می‌توانیم تحت این عنوان کلّی قرار دهیم که «میان نطفه مرد و زنی که هیچ نسبت

تلقیح مصنوعی، ص: ۶۴

همسری شرعی با یکدیگر ندارند، تلقیح صورت می گیرد»، امّا با توجّه به اینکه علّت ناباروری در هر یک از این دو صورت، موجب پدید آمدن فرض‌های مختلف و متفاوتی می‌شود، آن دو را به شکل مستقل مورد بررسی قرار می‌دهیم.

از این روی، در این جا، فقط به بررسی صورت اوّل می‌پردازیم و صورت دوّم را تحت عنوان «شکل سوّم» مورد بررسی و تحقیق فقهی قرار خواهیم داد.

لازم به ذکر است که در بند ۳ و ۴ از نمودار درج شده در مقدّمه این نوشتار، دو صورت بالا و تقسیم‌های فرعی آنها را به تفصیل آورده‌ایم.[۵۹].

حکم فقهی شکل دوّم

از نظر حکم فقهی، دریافت جواز یا عدم جواز شکل دوّم تلقیح مصنوعی، بازگشت به این سؤال کلّی است که: «آیا قرار دادن نطفه مردی اجنبی در رحم زنی اجنبیّه جایز است؟»

در پاسخ به این سؤال دو دیدگاه وجود دارد:

۱. حرمت؛ ۲. جواز.

در اینجا به بررسی ادلّه هر یک از این دو دیدگاه و بیان دیدگاه فقهی مورد قبول و ادلّه آن خواهیم پرداخت.

تلقیح مصنوعی، ص: ۶۵

دیدگاه نخست: حرمت شکل دوم تلقیح مصنوعی

اشاره

برای این دیدگاه سه دسته دلیل اقامه کرده‌اند:

دسته اول: روایات

روایت نخست:

روایتی است که ثقهٔ الاسلام کلینی در کافی، شیخ صدوق در عقاب الأعمال، و محدّث برقی در محاسن نقل کرده‌اند. متن روایت طبق نقل کافی به قرار زیر است.

عن علی بن إبراهیم، عن أبیه، عن عثمان بن عیسی، عن علیّ بن سالم، عن أبی عبدالله علیه السلام قال: إِنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَذَاباً يَوْمَ الْقِيَامَةِ رَجُلٌ أَقَرَّ نُطْفَتَهُ فِي رَحِمٍ يَحْرُمُ عَلَيْهِ.[۶۰]

شدیدترین عذاب‌ها در روز قیامت برای مردی است که نطفه خود را در رحم زنی قرار بدهد که آن رحم بر او حرام است.

در کتاب دعائم الاسلام نیز به نقل از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله آمده است:

... وأشدّ الناس عذاباً یوم القیامهٔ من أقرّ نطفته فی رحم محرّم علیه[۶۱].

و در کتاب الجعفریّات و دعائم الاسلام به نقل از امیرالمؤمنین علیه السلام از

تلقیح مصنوعی، ص: ۶۶

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله این طور آمده است:

ما من ذنب عند اللّه تبارک و تعالی بعد الشرک من نطفهٔ حرام وضعها فی رحم لا تحلّ له[۶۲].

در عوالی اللآلی نیز روایتی نزدیک بدان نقل شده است[۶۳].

در این روایات حرام بودن رحم بدین معناست که بین این مرد و زن ارتباط ملک یمین و زوجیّت شرعیّه وجود ندارد؛ زیرا رحم جائز آن است که یا از راه زوجیّت باشد، یا ملک یمین.

با در نظر داشتن این نکته که اتّحاد مضمونی این روایات و حتّی شباهت در تعابیر، مؤیّدی است بر اطمینان صدور روایت کافی، استدلال به این روایت را از دو منظر مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۱. سند روایت:

سند این روایت تا علی بن سالم اشکالی ندارد، فقط در علی بن سالم سخنی وجود دارد که مطرح می‌کنیم.

در میان راویان، دو نفر تحت عنوان «علی بن سالم» قرار دارند: یکی علی بن سالم بطائنی واقفی مسلک است[۶۴] و دیگری علی بن سالم که مجهول است[۶۵].

برخی از بزرگان می‌گویند: به جهت آن که علی بن سالم در این

تلقیح مصنوعی، ص: ۶۷

روایت مجهول است، روایت از درجه اعتبار ساقط می‌باشد.[۶۶].

امّا به نظر ما، از دو جهت می‌توانیم مشکل سندی این روایت را برطرف کنیم.

اوّل: بنا بر توثیقات عامّه

یکی از راه‌های بررسی سند روایات و پی بردن به وثاقت راویان احادیث، توثیقات عامّه است که در کتاب‌های رجالی به تفصیل پیرامون آن سخن رانده‌اند.

یکی از توثیقات عامّه، توثیقی عامّی است که شیخ مفید و برخی دیگر، درباره اصحاب امام صادق علیه السلام دارند، مگر کسانی

که تصریح بر ضعف آنها وارد شده است[۶۷]. بر اساس این توثیق، برخی معتقدند که تمام اصحاب امام صادق علیه السلام که در رجال شیخ طوسی آمده‌اند ثقه می‌باشند.

در معجم رجال الحدیث آمده است:

قیل: إنّ جمیع من ذکره الشیخ فی رجاله من أصحاب الصادق علیه السلام ثقات. و استدلوا علی ذلک بما ذکره الشیخ المفید فی أحوال الصادق علیه السلام، قال: «إنّ أصحاب الحدیث قد جمعوا أسماء الرواهٔ عنه علیه السلام من الثقات علی اختلافهم فی الآراء والمقالات فکانوا أربعهٔ آلاف»[۶۸].

از جمله کسانی که این توثیق را پذیرفته، شیخ حرّ عاملی می‌باشد.

تلقیح مصنوعی، ص: ۶۸

وی در کتاب أمل الآمل، در شرح حال خلید بن أوفی، می گوید:

ولو قیل بتوثیقه و توثیق جمیع أصحاب الصادق علیه السلام إلّامن ثبت ضعفه لم یکن بعیداً، لأنّ المفید فی الإرشاد، و ابن شهرآشوب فی معالم العلماء و الطبرسی فی إعلام الوری قد وثّقوا أربعهٔ آلاف من أصحاب الصادق علیه السلام، و الموجود منهم فی کتب الرجال و الحدیث لا یبلغون ثلاثهٔ آلاف. و ذکر العلّامهٔ و غیره أنّ ابن عقدهٔ جمع الأربعهٔ آلاف المذکورین فی کتب الرجال[۶۹].

بر همین اساس، علی بن سالم، با اینکه مجهول است، امّا به توثیق عام شیخ مفید، ثقه خواهد بود و روایت او معتبر می‌باشد.

مرحوم محقّق خوئی گرچه در آغاز، توثیقات عامّه را حجّت می‌دانست، امّا دراواخر عمر از این مبنا برگشته و معتقد بود که برخی از این توثیق‌ها، که از جمله آنها توثیق شیخ مفید است، حجیّت ندارند[۷۰]. از این روی بنا بر نظر ایشان، سند این روایت مشکل خواهد داشت.[۷۱]

تلقیح مصنوعی ؛ ص۶۸

ّا به نظر ما، توثیق عامّ شیخ مفید، با جلالتی که دارد، کافی است در اینکه تمام اصحاب امام صادق علیه السلام مگر کسانی که تصریح به ضعف آنها شده است، وثاقتشان اثبات شود، بنا بر این، روایت علی بن سالم نیز قابل اعتبار خواهد بود.

دوم: روایت ابن ابی عمیر و دیگران از او

اگر این علی بن سالم، علی بن سالم کوفی باشد، او کسی است که

تلقیح مصنوعی، ص: ۶۹

اجلّائی مثل ابن ابی عمیر و یونس بن عبد الرحمن از او روایت نقل می کنند[۷۲]. یکی از راههای تشخیص اعتبار راوی نیز همین است که اجلّای از رواتِ حدیث، از او روایت نقل کنند.

بنابراین، اگر از طریق توثیقات عامّه نیز نتوانیم اعتبار روایت را اثبات کنیم، این وجه در تشخیص اعتبار این روایت کافی خواهد بود.

البتّه این در صورتی است که ما بدانیم این علی بن سالم که در روایت آمده، همان علی بن سالم کوفی است.

نتیجه این که به نظر ما این روایت معتبر است و نمی‌توانیم از نظر سندی در این روایت خدشه وارد کنیم.

شایان ذکر است که محدّث مجلسی قدس سره در روضهٔ المتقین، از این روایت به: «الموثق کالصحیح» تعبیر می کند[۷۳].

۲. دلالت روایت:

در تبیین چگونگی استدلال به این روایت بر حرمت شکل دوم تلقیح مصنوعی، ابتدا لازم است چند تعبیر را که در این روایت آمده است، توضیح دهیم.

الف. نطفه چیست؟

در کتاب قاموس، در معنای لغوی نطفه آمده است:

النطفة: الماء الصافی قلّ أو کثر[۷۴].

نطفه آب زلال است، کم باشد یا زیاد.

تلقیح مصنوعی، ص: ۷۰

در لسان العرب نیز معنای لغوی آن را اینطور بررسی کرده است.

النُّطفة: الماء القلیل یبقی فی الدَّلْو؛ عن اللحیانی أَیضاً، و قیل:

هی الماء الصافی، قلَّ أو کثر، و الجمع نُطَف و نِطاف، و قد فرّق الجوهری بین هذین اللفظین فی الجمع فقال: النُّطفة الماء الصافی، و الجمع النِّطاف، و النُّطفة ماء الرجل، و الجمع نُطَف[۷۵].

نطفه آب کمی است که در دلو باقی می‌ماند، از لحیانی نیز اینطور نقل شده است. گفته شده: آن آب زلال است، کم باشدیا زیاد، و جمع آن نُطَف و نطاف است. جوهری میان این دو لفظ در جمع فرق گذاشته است و گفته: نطفه آب صافی است و جمع آن نطاف است و نطفه آب مرد است و جمع آن نُطَف است.

راغب اصفهانی نیز در کتاب المفردات می گوید:

النطفة: الماء الصافی، ویعبّر بها عن ماء الرجل[۷۶].

نطفه عبارت است از آب صاف و زلال، که از آن به آب مرد نیز تعبیر می‌شود.

همان طور که می‌بینیم بنا بر دیدگاه جوهری، نطفه در لغت هم به آب صافی اطلاق می‌شود و هم به آب مرد.

امّا برخی مدّعی شده‌اند که نطفه عبارت است از ترکیب حاصل از اسپرم مرد با تخمک زن.

تلقیح مصنوعی، ص: ۷۱

در کتاب کلمات سدیدهٔ می‌خوانیم:

والظاهر أنّ المراد بالنطفة هی المرکّبة من منیّ الرجل وبیضة المرأة، وهی أوّل ما یخلق من مبدأ نشوء الإنسان کما فی موثّقة إسحاق بن عمّار الواردة فی النهی عن شرب الدواء المسقط للحمل من قول أبی الحسن علیه السلام: «إنّ أوّل ما یخلق النطفة»[۷۷]

ظاهراً مراد از نطفه همان صورت ترکیب شده از منی مرد و تخمک زن است و آن اولین چیزی است که به عنوان مبدأ نشأت انسانی خلق می‌شود، چنان که در موثقه اسحاق بن عمار که درباره نهی از نوشیدن دواء برای سقط حمل وارد شده، آمده است: اولین چیزی که خلق می‌شود نطفه است.

امّا به نظر ما این معنای نطفه ناتمام است. گواه بر این مدّعا نیز همین روایت می‌تواند باشد، زیرا در این روایت نطفه را به رجل نسبت داده و می گوید: «رجل أقرّ نطفته» و عرف از این عبارت نمی‌فهمد که منظور از این نطفه، ترکیب حاصل شده از اسپرم مرد و تخمک زن است.

بلی، آنچه در این روایات آمده، معنای مجازی نطفه است که به جهت نقش مؤثر ماء الرجل در ساختن ترکیب حاصله، از آن ترکیب نیز به نطفه تعبیر شده است، از باب تسمیه کل به اسم جزء.

بدین ترتیب، با توجّه به آنچه از اهل لغت نقل کردیم، و نیز بر اساس ظاهر این روایت، روشن شد که مراد از «نطفه» ترکیب حاصله از منی و تخمک نیست، بلکه تنها ماء الرجل و منی مرد مراد است، مگر آن که قرینه‌ای بر خلاف آن داشته باشیم.

تلقیح مصنوعی، ص: ۷۲

ب. مقصود از استقرار نطفه چیست؟

از دو منظر می‌توان به ارتباط جنسی زن و مرد بیگانه توجه نمود:

اوّل: نزدیکی و مقاربت آنها با یکدیگر است. در اینجا مقاربت از روی زنا، گاهی همراه با قرار دادن نطفه در رحم زن است و گاهی شخص زانی صرفاً دخول می‌کند و نطفه را در رحم زن قرار نمی‌دهد.

در این فرض خواه نطفه را در رحم زن قرار بدهد یا ندهد، زنا محسوب می‌شود.

دوّم: قرار دادن منی در رحم زن بیگانه.

در این فرض مقاربت و نزدیکی زنا کننده را مورد نظر و توجّه قرار نداده‌ایم، بلکه توجّه خود را به قراردادن نطفه در رحم زن، خواه ناشی از نزدیکی و دخول باشد، یا به هر وسیله دیگر، معطوف کرده‌ایم.

پر واضح است که میان فرض اول و دوم، عموم و خصوص من وجه است. از سویی بعید است بتوانیم بر استقرار نطفه که ناشی از دخول نیست، عنوان «زنا» را اطلاق کنیم.

در واقع آنجا که بخواهیم درباره میزان معصیت و گناه قراردادن نطفه در رحم زن اجنبیّه و ولد زنا درست کردن، سخن بگوییم، دیگر فرقی نمی‌کند که این نطفه گذاری، ناشی از نزدیکی و دخول باشد یا بدون آن، مانند آن که مردی، منی خود را با وسیله‌ای، در رحم زن بیگانه قرار دهد و موجب تکوین فرزندی از زنا در رحم او شود.

این روایت نیز در صدد بیان زنا و مقاربت از حرام و گناه و معصیت آن نیست؛ چه گناه و معصیت زنا برای همه افراد واضح و مبرهن است و

تلقیح مصنوعی، ص: ۷۳

خداوند متعال در قرآن کریم صریحاً دستور داده است که حتّی به زنا نزدیک نشوید[۷۸]، بلکه روایت، به فرض دوم اشاره دارد، که آن غیر از مطلق زنا و بالاتر از آن می‌باشد، این که زنا کننده، آنقدر گستاخ و بی‌شرم باشد که بخواهد نطفه خود را در رحم زن اجنبیه قرار داده و موجب تکوین جنینی از حرام شود؛ از این روی این شخص را به اشدّ عذاب در روز قیامت محکوم فرموده است.

بنا بر این، اگر استقرار نطفه در رحم زن اجنبیّه محکوم به این عذاب شد، این استقرار اطلاق دارد و فرقی نمی‌کند که از راه مقاربت باشد، یا با وسیله‌ای دیگر این استقرار صورت گیرد تا منجر به ولد از حرام شود.

به توضیح دیگر، می‌توانیم از این روایت مسئله زنا و مقاربت را الغاء خصوصیت کنیم و بگوییم این روایت ملاک در مشمول این نوع عذاب بودن را این قرار داده که کسی نطفه خود را در رحم زن بیگانه قرار دهد.

اگر ما بتوانیم بگوییم روایت برای زنا و مقاربت، خصوصیت و موضوعیتی قائل نیست، بلکه ملاک چنین گناه و معصیتی را فقط قرار دادن نطفه در رحم اجنبیّه می‌داند، در آن صورت برای جایی که بین نطفه این مرد و زن تلقیح مصنوعی صورت بگیرد نیز استقرار نطفه صدق کرده و حرمت باقی است.

با این توضیح، خود استقرار نطفه موضوعیت پیدا کرده و مشمول حکم شدیدترین عذاب‌ها می‌شود، ولو آن که از راه زنا نباشد، مثل جایی که اصلًا دخول و مقاربتی میان زن و مرد اجنبی واقع نشود، بلکه نطفه مرد از راه غیر طبیعی وارد رحم زن شود.

تلقیح مصنوعی، ص: ۷۴

مناقشه استدلال به روایت

به نظر می‌رسد استفاده چنین اطلاقی از روایت، مشکل و ناتمام باشد؛ زیرا:

اولًا: در کلام امام علیه السلام، استقرار به خود رجل نسبت داده شده و می‌فرماید: «رجل أقرّ نطفته فی رحم ...». بنابر این، ولو آن که اطلاق مذکور را بپذیریم و استقرار را مقیّد به مباشرت و مقاربت نکنیم، امّا باز هم همه فرض‌های شکل دوّم تلقیح مصنوعی را شامل نخواهد بود؛ زیرا اگر دلالت روایت را برای کسی که خودش با وسیله و ابزاری، نطفه خود را در رحم دیگری قرار دهد، تمام بدانیم، لااقل مواردی هست که قطعاً از مورد این روایت خارج است؛ مانند:

۱. آنجـا که دیگران نطفه مرد را در رحم زن اجنـبیّه قرار دهنـد و خود مرد نیز از این عمـل اطّلاـع دارد. در اینجـا بعیـد است بتوانیم اطلاق روایت را مشمول این مورد بدانیم.

۲. اگر مورد قبل را نیز مشـمول اطلاق روایت بدانیم، لااقل در جایی که مرد متوجّه نباشد نطفه او را در رحم زنی اجنبیّه قرار داده‌اند و هویّت او مشخص نباشد، دیگر به هیچ وجه نمی‌توانیم اطلاق روایت را شامل آن بدانیم.

مردی که خبر نـدارد نطفه او را در رحم چه کسـی قرار می‌دهنـد و زن هم نمی‌دانـد که این نطفه برای چه کسـی است، آیا این مرد مشمول «اشدّ الناس عذاباً یوم القیامهٔ» می‌باشد؟

مثال روشن آن مسئله‌ای است که در کتاب الحدود آمده، که مردی با

تلقیح مصنوعی، ص: ۷۵

زن خود نزدیکی می‌کنـد و سـپس این زن بـا زن دیگری مساحقه کرده و نطفه مرد در رحم زن دیگر قرار می‌گیرد. در اینجا به هیچ وجه نمی‌توانیم بگوییم این زنِ مساحقه کننده، یا شوهر او، به حکم این روایت، مشمول «اشدّ الناس عذاباً یوم القیامهٔ» هستند.

ثانیاً: در کنار اطلاق مذکور، این احتمال نیز وجود دارد که روایت خصوصـیّتی را برای اسـتقرار نطفه ناشی از مقاربت قائل است، به طوری که فرضِ مقاربت میان زن و مرد، در روایت مفروغ عنه بوده، لذا بدان اشاره نشده است.

به عبارت دیگر، روایت ظهور در این دارد و یا لااقل ما احتمال این خصوصـیّت را می‌دهیم که برای مسـئله مقاربت یک موضوعیّتی قائل باشد و به صرف اینکه مرد نطفه خود را در رحم زن بیگانه قرار داد، ولو بدون مقاربت، مشمول اشدیّت عذاب قرار نگیرد.

روشن است که اگر مرد و زن بیگانه با هم زنا کردنـد و مرد، نطفه خود را در رحم او قرار داد، این بچه عنوان ولد الزنا پیدا می‌کند. امّا در جایی که مقاربتی نیست و فقط با ابزار و وسائل، نطفه را می‌گیرنـد و در رحم زن اجنبیّه قرار می‌دهنـد و زنایی وجود نـدارد، ولو آن که بگوییم که این کار حرامی است، اما فرزند آنها ولد الزنا نمی‌شود، بلکه ولد حرام است.

بنابراین، اگر برای مقاربت و نزدیکی و زنا موضوعیّت وجود دارد، یا لااقل احتمال خصوصیّت دادیم، همین احتمال کافی است برای اینکه نتوانیم آن اطلاق و ملاک کلی را استنباط کنیم.

تلقیح مصنوعی، ص: ۷۶

نتیجه:

با توجّه به مناقشه‌ای که در استدلال به روایت کردیم، نتیجه می‌گیریم که این روایت نمی‌تواند حرمت شکل دوم تلقیح- یعنی تلقیح میان نطفه مرد اجنبی و زن اجنبیّه-/ را اثبات کند، به خصوص در آنجا که این تلقیح با اراده و خواست مرد صورت نگرفته باشد.

روایت دوم

اشاره

روایتی است که مرحوم شیخ صـدوق در دو موضع از کتاب من لایحضـره الفقیه، و نیز در خصال نقل فرموده است و متن آن مطابق نقل خصال چنین است:

حدّثنا محمّد بن الحسن رضی اللّه عنه، قال: حدّثنا سعد بن عبد اللّه عن القاسم بن محمّد، عن سلیمان بن داود، قال:

سمعت غیر واحد من أصحابنا یروی عن أبی عبد اللّه علیه السلام أنّه قال: قال النبی صلی الله علیه و آله: لَنْ یَعْمَلَ ابْنُ آدَمَ عَمَلًا أَعْظَمَ عِنْدَ اللَّهِ تَبَارَکَ وَ تَعَالَی مِنْ رَجُلٍ قَتَلَ نَبِیّاً أَوْ إِمَاماً أَوْ هَدَمَ الْکَعْبَهَٔ الَّتِی جَعَلَهَا اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ قِبْلَهًٔ لِعِبَادِهِ أَوْ أَفْرَغَ مَاءَهُ فِی امْرَأَهٍٔ حَرَاماً.[۷۹]

امام صادق علیه السلام از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل کردند که فرمود:

چهار عمل است که انسان عملی که از نظر عذاب و بدی بالاتر از این‌ها باشد، انجام نمی‌دهد؛ اول: کسی که پیامبری را به قتل برساند. دوم: کسی که امامی را به قتل برساند. سوم:

تلقیح مصنوعی، ص: ۷۷

کسی که کعبه را منهدم کند. و چهارم: کسی ماء خود را به صورت حرام در رحم زنی قرار دهد.

این روایت را از دو جهت مورد بررسی قرار می‌دهیم.

الف. سند روایت

چنان که گفتیم مرحوم صدوق این روایت را در کتاب دو کتاب خود، یعنی فقیه و خصال نقل کرده است، در اولی به صورت مرسل و در دومی مسند. حال بر اساس هر دو نقل سند را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۱. بررسی سند خصال:

در سندی که در خصال آمده دو اشکال وجود دارد:

اشکال اول:

وجود شخصی به نام «قاسم بن محمّد الاصفهانی» در سند روایت است، که معروف به کاسام یا کاسولا می‌باشد[۸۰].

نجاشی درباره او گفته است:

القاسم بن محمّد القمی، یعرف بکاسولا: لم یکن بالمرضی[۸۱].

ابن غضائری نیز صحت و سقم حدیث او را چنین بیان کرده است:

القاسم بن محمّد الأصفهانی کاسولهٔ أبو محمّد، حدیثه یعرف تارهٔ و ینکر اخری، و یجوز أن یخرج شاهداً[۸۲].

حدیث قاسم بن محمّد اصفهانی را گاهی بزرگان قبول می‌کنند

تلقیح مصنوعی، ص: ۷۸

و گاهی نمی‌پذیرند، و جایز است حدیث او را به عنوان شاهد قرار دهیم.

خلاصه این که قاسم بن محمّد توثیق روشنی ندارد. تنها نکته در مورد او آن است که اجلّایی چون: ابراهیم بن هاشم، احمد بن محمّد برقی، سعد بن عبد اللّه، علیّ بن محمّد القاسانی و دیگران از او نقل روایت کرده‌اند[۸۳]، و همین امر شاید بتواند عدم توثیق او را جبران کند.

اشکال دوم:

در سند روایت آمده: «عن غیر واحد من أصحابنا»، که این افرادی که با عنوان غیر واحد آمده، سه حالت برای آنها ممکن است: یا همه موثّق باشند، یا بعضی موثّق و بعضی غیر ثقه باشند، و یا همه آنها غیر ثقه باشند. بنا بر صورت اوّل و دوّم، سند روایت مشکلی نخواهد داشت، امّا بنا بر صورت سوّم سند روایت غیر معتبر خواهد بود.

۲. سند روایت در فقیه

صدوق این روایت را در کتاب من لا یحضره الفقیه به صورت مرسل و بدون سند آورده و می‌گوید: «قال النبی صلی الله علیه و آله» و سپس متن روایت را نقل کرده است.

در مورد مراسیل صدوق در کتاب فقیه، سه دیدگاه وجود دارد:

دیدگاه اول:

بعضی از فقهاء با مراسیل صدوق همان برخورد را دارند که با دیگر مراسیل دارند، یعنی معتقدند این مراسیل نیز از اعتبار ساقط و

حجیّتی ندارند.

تلقیح مصنوعی، ص: ۷۹

دیدگاه دوم:

بسیاری از محدّثان و فقیهان بر این باورند که مراسیل صدوق مانند مسانیدش معتبر و قابل استدلال است. این دیدگاه درباره مراسیل افرادی چون: ابن ابی عمیر و شیخ طوسی نیز مطرح است.

بعضی حتّی پا را از این فراتر گذاشته و گفته‌اند: روایات مرسلی که این محدّثین نقل می‌کنند، از مسانیدشان معتبرتر است، بدین معنا که وقتی صدوق می‌گوید: قال رسول الله کذا، برای ما روشن است که صدوق نسبت به این حدیث صد در صد اذعان دارد و این تعبیر، گویای آن است که وی روایت را با اسناد قطعی به پیامبر، نقل می‌کند، وگرنه با این قاطعیّت نمی‌گفت: «قال النبی». امّا آنجا که می‌گوید: حدثنی فلان عن فلان، ظهور در این دارد که صدوق نمی‌خواهد اسناد قطعی حدیث را به گردن بگیرد، لذا می‌گوید فلانی آن را برای من نقل کرده‌است.

شیخ بهائی از جمله کسانی است که مراسیل صدوق را حجّت و معتبر می‌داند. وی در کتاب الحبل المتین، در بررسی یکی از مرسل‌های شیخ صدوق چنین می‌گوید:

إنّ الروایهٔ الاولی من مراسیل الصدوق رحمه اللّه فی کتاب من لا یحضره الفقیه وقد ذکر رحمه اللّه أنّ ما أورده فیه فهو حاکم بصحّته و معتقداً به حجهً فیما بینه و بین اللّه تعالی فینبغی أن لا یقصر مراسیله عن مراسیل ابن أبی عمیر و أن تعامل معاملتها ولا تطرح بمجرّد الإرسال[۸۴].

روایت نخست از جمله مراسیل صدوق درکتاب فقیه است

تلقیح مصنوعی، ص: ۸۰

که وی در مقدمه آن گفته است که آنچه در این کتاب آورده، حکم به صحت آن می‌کند و معتقد به حجت بودن آن بین خود و خدا است، پس سزوار است که مراسیل او از مراسیل ابن ابی عمیر کمتر نباشد و همان معامله را با آن بکنیم که با مراسیل وی می‌کنیم و نباید به صرف ارسال آن را کنار بگذاریم.

وی همچنین از جماعتی از اصولیّین نقل کرده که معتقدند مراسیل صدوق بر مسانیدش ترجیح دارد[۸۵].

دیدگاه سوم:

در میان متأخّرین، بزرگانی مثل محقّق نائینی[۸۶]، حضرت امام خمینی[۸۷] و والد بزرگوار ما قدس سره[۸۸] معتقدند که مرسله‌های صدوق دو نوع است. نوع اول آن که روایت را با «قیل» یا «نُقل» یا «رُوی» بیان داشته است. در این موارد نمی‌توانیم بر آنها اعتماد کنیم. امّا نوع دوم آن است که اسناد قطعی می‌دهد و می‌گوید: «قال ...». این نوع اسناد کاشف از این امر است که صدور این حدیث در نزد او مسلّم است.

والد بزرگوار ما قدس سره در این باره می‌فرمایند:

إنّ الإرسال علی قسمین: قسم یکون قول الإمام علیه السلام، أو فعله، أو تقریره منسوباً إلی الروایهٔ بقوله: روی کذا و کذا.

تلقیح مصنوعی، ص: ۸۱

وقسم یسند الراوی أحد هذه الأمور إلی الإمام مستقیماً، فهذا القسم من الإرسال الذی هو لا یتحقّق إلّامع توثیق الرواهٔ الواقعهٔ فی سند الروایهٔ بأجمعها یکون مشمولًا لأدلّهٔ حجیّهٔ خبر الواحد، و یکون حجّهٔ.[۸۹]

ما نیز این دیدگاه را پذیرفته‌ایم و معتقدیم اگر بخواهیم همه مراسیل صدوق را کنار بگذاریم، حدود ۲۰۰۰ روایت از اعتبار ساقط می‌شود.

بنابراین مراسیلی مانند روایت مورد بحث، قابل اعتماد بوده و مشکلی از نظر مرسل بودن ندارند.

نتیجه بحث سندی

اگر این روایت را به خاطر مشکلی که در سند خصال بود معتبر ندانیم، سند آن در فقیه ولو آنکه مرسل است، قابل اعتماد و معتبر می‌باشد و می‌توانیم به آن روایت استدلال کنیم.

پس این روایت از جهت سند مشکلی نخواهد داشت و قابل اعتماد است.

ب. تقریب استدلال به روایت

برخی از فقهاء این روایت را دلیل حرمت شکل دوّم تلقیح مصنوعی برشمرده‌اند و در مقام استدلال بدان، فقره چهارم آن را مستند قرار داده‌اند که امام می‌فرماید: «أو أفرغ ماءه فی امرأة حراماً»؛ مردی که آب خود را در رحم زنی قرار دهد از روی حرام.

در این عبارت، «حراماً» صفت برای امرأة یا حال از او نیست،

تلقیح مصنوعی، ص: ۸۲

بلکه صفت است برای مصدر مقدّر، یعنی عبارت این طور بوده: أفرغ إفراغاً حراماً.

امّا این افراغ مطلق است و وارد شدن ماء مرد به داخل رحم زن اجنبیّه را، به هر شکل که باشد، شامل می‌شود، خواه با مقاربت باشد، یا با دستگاه و تلقیح مصنوعی.

مناقشه استدلال به روایت

در آنجا که افراغ، از راه زنا و مقاربت باشد، شکّی نیست که این افراغ حرام است، امّا در آنجا که افراغ ماء در رحم زن اجنبیّه، به وسیله دستگاه باشد، شک داریم که آیا از مصادیق افراغ حرام هست یا خیر؟

اینجا شبهه در مصداق است و اگر بخواهیم برای اثبات حرمت این نوع افراغ، به این روایت تمسّک کنیم، تمسّک به عام در شبهه مصداقیّه می‌شود، که بنا به نظر مشهور اصولیان صحیح نیست.

بنا بر این، روایت مذکور دلالتی بر حرمت شکل دوم تلقیح مصنوعی، که به وسیله دستگاه، منی مرد را به رحم زن بیگانه وارد می کنند، نخواهد داشت.

روایت سوم

اشاره

روایتی است که مشایخ ثلاثه، یعنی: شیخ صدوق، ثقهٔ الاسلام کلینی و شیخ طوسی، هر یک با سند خود، آن را در کتاب‌های: علل الشرائع، فقیه، کافی و تهذیب نقل کرده‌اند[۹۰]. همه آنها سند روایت را به حسن بن

تلقیح مصنوعی، ص: ۸۳

علی بن ابی حمزه بطائنی از ابی عبد اللّه مؤمن از اسحاق بن عمّار می‌رسانند، امّا در طریقشان به حسن بن علی اختلاف دارند.

متن روایت بنا بر نقل کافی چنین است:

عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ، قَالَ: قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام الزِّنَی أَشَرُّ أَوْ شُرْبُ الْخَمْرِ، وَكَیْفَ صَارَ فِی الْخَمْرِ ثَمَانِینَ وَ فِی الزِّنَی مِائَةً؟ فَقَالَ: یَا إِسْحَاقُ الْحَدُّ وَاحِدٌ وَلَكِنْ زِیدَ هَذَا لِتَضْیِیعِهِ النُّطْفَةَ وَلِوَضْعِهِ إِیَّاهَا فِی غَیْرِ مَوْضِعِهَا الَّذِی أَمَرَهُ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ بِهِ[۹۱].

اسحاق بن عمار می گوید: از امام صادق علیه السلام سؤال کردم: زنا بدتر است یا شرب خمر؟ و چرا در شرب خمر ۸۰ تازیانه و در زنا ۱۰۰ تازیانه حد قرار داده شده است؟ حضرت فرمود:

حـد این دو یکی است، زنا و شـرب خمر هر دو حدشان ۸۰ عـدد است، اما در زنا ۲۰ عدد اضافه شده چون تضـییع نطفه می‌کند، و چون این ماء را در غیر از موضعی که خدا امر کرده قرار می‌دهد.

تقریب استدلال به روایت

در مورد مدلول این روایت دو مطلب مطرح است.

مطلب اول: آیا ذیل روایت در صدد بیان دو محرّم است، یکی تضییع النطفهٔ، و دیگری قرار دادن نطفه در محلّ حرام؟

در پاسخ به این سؤال می‌گوییم: ظاهر روایت آن است که عبارت:

تلقیح مصنوعی، ص: ۸۴

«لوضـعه ...» بیان و تفسیر است برای تضـییع النطفه، یعنی تضـییع حرام آن است که نطفه را در غیر محلّ حلال و آنچه خداوند بدان امر کرده، قرار دهند.

فتوای متأخّرین از فقهاء نیز چنین است که تضییع نطفه- به مثل عزل- حرمتی ندارد.

بنـا بر این، حـال که بـا قطع نظر از این روایت می‌دانیم که عزل حرام نیست، پس به این قرینه می‌توان گفت روایت در مقـام بیان آن است که قرار دادن یا وضع نطفه در غیر محلّی که خداوند بدان امر کرده، موجب تشدید مجازات و حدّ بوده و حرمتی شدید دارد.

مطلب دوم: وضع نطفه در غیر محلّ حلال به چه معناست؟

وضع نطفه مطلق است، چه با زنا صورت بگیرد و چه با دستگاه و تلقیح مصنوعی. نطفه مرد، به هر ترتیب که در رحم زن اجنبیّه قرار گیرد حرام بوده و مشمول این روایت می‌شود.

با در نظر گرفتن این دو مطلب، روایت مذکور دلالت دارد بر حرمت شکل دوّم تلقیح مصنوعی و عدم جواز آن.

مناقشه استدلال به روایت

در پاسخ به این استدلال دو وجه را بیان می‌کنیم:

وجه اوّل: این روایت در مقام بیان مسئله‌ای حقوقی و وضعی از نظر شدّت و ضعف حدّ است، نه بیان حکمی تکلیفی محض، گرچه منشأ ازدیاد و شدّت حدّ شرعی یک حرمت مضاعفی است. امّا بحث ما در بیان حکم تکلیفی حلیّت یا حرمت تلقیح مصنوعی است. بنا بر این، به نظر می‌رسد روایت مذکور ارتباطی با مقام ما نداشته باشد.

تلقیح مصنوعی، ص: ۸۵

وجه دوّم: اگر چه این روایت کلمه «أقرّ» و «أفرغ» نـدارد و تعبیر به «وضع» دارد؛ «لوضـعه ایاهـا»، امّـا همـان بیانی که در مورد «اقرّ» و «أفرغ» در دو روایت قبـل داشتیم، در اینجـا نیز جـاری است، بـدین معنـا که اگر نطفه مرد را با دسـتگاه در رحم دیگری قرار دادنـد، نمی‌توانیم بگوییم:

وضـع الرجـل مـائه فی رحـم امرأهٔ محرّمـهٔ؛ مرد نطفـه‌اش را در رحم زنی حرام قرار داده است. او نطفه را قرار نـداده، بلکه دیگران و دستگاه این کار را کرده است.

با توجه به این دو وجه، استدلال به این روایت نیز بر حرمت شکل دوم تلقیح مصنوعی نا تمام خواهد بود.

روایت چهارم

عمـده روایـاتی که در این مقـام به آنهـا اسـتدلال شـده است، همان سه روایتی است که بیان آنها گـذشت و چنان که ملاحظه شـد،

دلالت آنها بر حرمت شکل دوّم تلقیح مصنوعی، تمام نمی‌باشد.

امّا در برخی آثار، روایات دیگری در اثبات حرمت نقل شده است، که از آن جمله روایت زیر می‌باشد.

الْحُسَیْنُ بْنُ سَعِیدٍ فِی کِتَابِ الزُّهْدِ، عَنْ صَفْوَانَ بْنِ یَحْیَی، عَنْ أَبِی خَالِدٍ، عَنْ حَمْزَةَ بْنِ حُمْرَانَ، عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام قَالَ: أَتَی النَّبِیَّ صلی الله علیه و آله أَعْرَابِیٌّ فَقَالَ: یَا رَسُولَ اللَّهِ أَوْصِنِی، فَقَالَ:

احْفَظْ مَا بَیْنَ رِجْلَیْکَ[۹۲].

شخصی بادیه نشین نزد نبی مکرّم اسلام صلی الله علیه و آله آمد و گفت: ای

تلقیح مصنوعی، ص: ۸۶

رسول خدا، مرا سفارش و موعظه فرما، حضرت فرمودند: بین دو پای خود را حفظ کن.

در توضیح این روایت شریفه گفته اند که دستور به حفظ بین دو پا کنایه از آن است که مراقب باش از این راه مرتکب حرام نشوی و به زنا آلوده نگردی.

برخی با توجّه به اینکه دستور به حفظ میان دو پا، اطلاق دارد، استدلال کرده‌اند بر اینکه اگر کسی نطفه‌اش را با دستگاه در رحم زنی اجنبیه وارد کند، حفظ بین الرجلین نکرده است.

به نظر ما این استظهار از روایت بسیار تکلّف دارد؛ زیرا «احفظ بین رجلیک» یعنی اینکه مواظب باش مرتکب زنا نشوی، بلکه از راه ازدواج و طرق شرعی رفتار نمایی.

روایت پنجم

اشاره

روایت دیگری که برای اثبات حرمت شکل دوم تلقیح مصنوعی، بدان استدلال کرده‌اند، روایت معتبری است از عمار ساباطی، که متن آن چنین است.

عَنْ عَمَّارِ بْنِ مُوسَی، عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام فِی الرَّجُلِ یَنْکِحُ بَهِیمَةً أَوْ یَدْلُکُ، فَقَالَ: کُلُّ مَا أَنْزَلَ بِهِ الرَّجُلُ مَاءَهُ فِی هَذَا وَشِبْهِهِ فَهُوَ زِنیً[۹۳].

عمار بن موسی ساباطی از امام صادق علیه السلام سؤال می‌کند اگر مردی- نعوذ باللّه- چهارپایی را وطی کرد، یا خودش را

تلقیح مصنوعی، ص: ۸۷

مالید- کنایه از آن که استمناء کرد-/ آیا این کار جایز است یا نه؟ امام علیه السلام در جواب می‌فرمایند: هر انزالی که مرد در این گونه موارد یا شبیه بدان داشته باشد، زنا خواهد بود.

تقریب استدلال به روایت

در مقام استدلال به روایت بر حرمت شکل دوم از تلقیح مصنوعی، بیان دو مطلب لازم است.

مطلب نخست: امام علیه السلام در مقام بیان حکم تکلیفی وطی بهیمه و استمناء است، نه حکم وضعی و حقوقی آن و میزان حدّی که بر انجام این امور جاری می‌شود. پس مقصود ایشان از زنا بر شمردن این امور، آن است که اینها حکم زنا را دارند، نه حدّ آن را.

مطلب دوّم: این روایت در مقام بیان حکمی کلّی است بر حرمت انزال شخص از غیر طریق مقاربت جنسی، که شامل مقام ما نیز می‌شود.

یعنی اگر مرد منی خود را انزال کند و به مرکزی بدهد و آن مرکز در رحم زنی اجنبیّه قرار دهد، این را نیز زنا می گوییم.

مناقشه استدلال به روایت

آیا اگر نطفه مرد را- به هر شکلی که از او جدا شده باشد-/ به وسیله دستگاه در داخل رحم دیگری قرار دهند، باز هم حکم زنا را دارد. مثلًا مرد در خواب محتلم شود و همان لحظه از خواب بیدار شده و نطفه خود را به این مرکز بدهد، یا از طریق مقاربت با حلال خود انزال کند و نطفه را به این مرکز بدهد، آیا باز هم اطلاق روایت شامل آن می‌شود؟

واضح است که چنین استظهاری از روایت بسیار بعید است.

تلقیح مصنوعی، ص: ۸۸

عبارت «كُلُّ مَا أَنْزَلَ بِهِ الرَّجُلُ مَاءَهُ فِي هَـٰذَا وَشِبْهِهِ» در مقام بیان قاعده‌ای عمومی در انزال است، و آن اینکه مرد باید از روی اختیار با حلیله‌اش انزال ماء داشته باشد، حتّی تنهایی حق استمناء ندارد. حال اگر با حلیله خود نزدیکی کرده و انزال کرد و نطفه‌اش را در رحم دیگری قرار دادند، بسیار بعید است استظهار اینکه روایت شریفه این مورد را نیز شامل باشد، بسیار بعید است، بلکه روایت فقط در مقام بیان انزال بدون سبب شرعی است، مانند وطی بهیمه، استمناء، لواط و ... و شامل مانحن فیه نمی‌شود.

نتیجه بررسی روایات

مهم‌ترین اشکالی که به استدلال به این روایات وارد است به طور خلاصه آن است که این روایات شامل محل بحث و نزاع ما نمی‌شوند، که به وسیله ابزار، نطفه و منی مرد را در رحم زن اجنبیّه قرار دهند.

به عبارت دیگر، از این روایات مناط و ملاکی را استنباط نمی کنیم که قرار دادن نطفه در رحم اجنبیّه به هر طریقی که باشد، حرام است، چنان که برخی از فقهاء چنین استفاده کرده‌اند.

حال که چنین حکمی به دست نیاوردیم، اگر شک کنیم که آیا این کار حلال است یا خیر، همان اصل اوّلی در مقام را جاری کرده و حکم به برائت و حلّیت تلقیح مصنوعی به شکل دوم می کنیم. مگر آن که بتوانیم با ادلّه دیگر، حرمت را اثبات کنیم، که در ادامه، این ادلّه را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

تلقیح مصنوعی، ص: ۸۹

دسته دوّم ادلّه: آیات قرآن

اشاره

دسته دیگر از ادلّه‌ای که بر حرمت شکل دوم تلقیح مصنوعی، بدان‌ها تمسک کرده‌اند، بعضی از آیات شریفه می‌باشد. در این آیات بحث‌های مفید و قابل دقّت و تأملی وجود دارد که در اینجا به اختصار به بیان آنها می‌پردازیم.

آیه نخست:

اشاره

«وَ قُلْ لِلْمُؤْمِناتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصارِهِنَّ وَ يَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ»[۹۴].

به زن‌های مؤمنه بگو نگاه‌های خود را بپوشانند و فرج‌های خود را حفظ کنند.

تقریب استدلال به آیه شریفه

شاهد در این آیه شریفه عبارت «یحفظن فروجهنّ» است. در این عبارت، متعلّق «حفظ» بیان نشده است، پس بر اساس این اصل که حذف متعلّق دلالت بر عموم دارد، لازم خواهد بود که فروج خود را از هر چیزی حفظ کنند، از نگاه، لمس، مقاربت نامحرم و ....
از این روی شامل مسئله مورد نظر ما نیز خواهد بود، یعنی بر زن واجب است که فرج خود را از نطفه غیر شوهر خود مطلقاً حفظ کند، حتّی آنجا که به وسیله دستگاه، نطفه را داخل فرج او کنند.
تلقیح مصنوعی، ص: ۹۰

نقد و بررسی استدلال به آیه

با پنج وجه می‌توانیم بر استدلال به این آیه پاسخ بگوییم.
وجه اوّل: این که می‌گویند: حذف متعلق دلالت بر عموم دارد، پشتوانه و مستندی ندارد و از مشهوراتی است که اصل و ریشه‌ای نداشته و ادّعایی است بدون دلیل، که در استعمالات عرب، موارد نقض فراوانی برای آن وجود دارد.
وجه دوّم: در مواردی که حکمی کلّی بیان می‌شود و متعلّق آن محذوف است، باید از راه قرینه مناسبت حکم و موضوع، ببینیم متعلّق چیست و مناسبات کلامی و قرائن عرفی چه اقتضایی را دارد.
به عنوان مثال، در آیه شریفه: «إِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَيْسِرُ وَ الْأَنْصابُ وَ الْأَزْلامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطانِ فَاجْتَنِبُوه»[۹۵] قرائن اقتضا می‌کند که شرب را در تقدیر بگیریم و بگوییم دستور به اجتناب از شرب خمر داده شده است.
در اینجا نیز قرینه تناسب حکم و موضوع اقتضاء می‌کند که مراد از حفظ فرج آن باشد که از لمس و نگاه و وطی غیر شوهر حفظ شود، نه اینکه به جهت حذف متعلّق حفظ در «يَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنّ» افاده عموم کند و شامل هر نوع حفظی باشد. بنا بر این، به قرینه مناسبت حکم و موضوع، آیه شریفه دلالت دارد بر حفظ فرج از لمس و نظر و وطی و امثال آن، و هیچ دلالتی بر مطلق حفظ ندارد.
وجه سوّم: بر فرض که این آیه دلالت بر عموم کند، اثبات وجوب حفظ برای مقام بحث ما به وسیله آن، تمسّک به عام در شبهه مصداقیّه
تلقیح مصنوعی، ص: ۹۱
است؛ چه، وقتی شک کنیم که آیا بر زن لازم است که فرج را از نطفه غیر نیز حفظ کند، اگر به عموم آیه تمسّک کنیم، تمسّک به عام در شبهه مصداقیّه لازم می‌آید، که در علم اصول فقه بطلان آن اثبات شده است.
وجه چهارم: باز هم بر فرض که از آیه شریفه عموم حفظ را استظهار کنیم، به قرینه سیاق آیه و فقره قبل از آن، که می‌فرماید: «قُلْ لِلْمُؤمِنات يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنّ» می‌فهمیم که آیه شریفه ظهور دارد در حفظ فرج از غیر، یعنی در رابطه با غیر باید حفظ فرج کند و این حفظ، نسبت به نگاه غیر و مقاربت نامشروعِ غیر عمومیّت دارد. امّا در جایی که خود زن نسبت به فرج خود کاری انجام دهد، آیه ساکت از آن است. مثلًا خود زن نطفه‌ای که برای مرد اجنبی است را در فرج خود داخل کند، ظاهر آیه شامل آن نمی‌شود.
وجه پنجم: در برخی از روایاتی که در تفسیر این آیه شریفه وارد شده است، امام علیه السلام مقصود از فرج را در این آیه مشخص کرده و فرموده در هر کجای قرآن که کلمه فرج آمده باشد، مقصود زنا است، جز این آیه، که در آن مقصود نگاه کردن است. در این صورت، این آیه شریفه، به اولویّت قطعیّه، زنا را نیز بر زن حرام می‌داند، امّا مقام ما معلوم نیست از مصادیق آیه باشد.
برای بررسی هر چه بیشتر این مطلب روایات وارد شده در تفسیر این آیه شریفه را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

این روایات در سه موضع آمده است.

روایت نخست: مرسله شیخ صدوق در من لا یحضره الفقیه.

وَسُئِلَ الصَّادِقُ علیه السلام عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ: «قُلْ لِلْمُؤْمِنِینَ

تلقیح مصنوعی، ص: ۹۲

یَغُضُّوا مِنْ أَبْصارِهِمْ وَ یَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذلِکَ أَزْکی لَهُمْ»، فَقَالَ: کُلُّ مَا کَانَ فِی کِتَابِ اللَّهِ تَعَالَی مِنْ ذِکْرِ حِفْظِ الْفَرْجِ فَهُوَ مِنَ الزِّنَا إِلَّا فِی هَذَا الْمَوْضِعِ فَإِنَّهُ لِلْحِفْظِ مِنْ أَنْ یُنْظَرَ إِلَیْهِ[۹۶].

از حضرت صادق علیه السلام درباره فرمایش خداوند متعال: «به مؤمنین بگو که چشم‌های خود را بپوشانند و فرج‌های خود را حفظ کننـد، که این برای آنها پاکیزه‌تر است» سؤال شـد، ایشان فرمودنـد: هر آنچه که در کتاب خدا درباره حفظ فرج آمده است مقصود حفظ فرج از زنا است، مگر در این موضع، که مراد از آن، حفظ از نگریستن بدان است.

به موجب این روایت، مراد از حفظ فرج در آیه شریفه آن است که زن فرج خود را از نگاه دیگران حفظ و نگاهداری کند.

گرچه این روایت مرسله است، امّا با بیانی که قبلًا داشتیم، مراسیل صدوق که به صورت «قال» آمده و قطعی می‌گوید که امام صادق علیه السلام این مطلب را فرموده، حجیّت دارد[۹۷].

روایت دوّم: روایـتی است که ثقـهٔ الاسـلام کلینی در کـافی فرمـوده است و بخشـی از آن که مربوط به موضوع مـا می‌باشـد، در زیر می‌آید.

فَقَالَ تَبَارَکَ وَ تَعَالَی: «قُلْ لِلْمُؤْمِنِینَ یَغُضُّوا مِنْ أَبْصارِهِمْ وَیَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ»، أَنْ یَنْظُرُوا إِلَی عَوْرَاتِهِمْ وَ أَنْ یَنْظُرَ الْمَرْءُ إِلَی فَرْجِ أَخِیهِ وَ یَحْفَظَ فَرْجَهُ أَنْ یُنْظَرَ إِلَیْهِ وَ قَالَ: «قُلْ

تلقیح مصنوعی، ص: ۹۳

لِلْمُؤْمِناتِ یَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصارِهِنَّ وَ یَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ» مِنْ أَنْ تَنْظُرَ إِحْدَاهُنَّ إِلَی فَرْجِ أُخْتِهَا وَ تَحْفَظَ فَرْجَهَا مِنْ أَنْ یُنْظَرَ إِلَیْهَا وَ قَالَ: کُلُّ شَیْ‌ءٍ فِی الْقُرْآنِ مِنْ حِفْظِ الْفَرْجِ فَهُوَ مِنَ الزِّنَا إِلَّا هَذِهِ الْآیَهَٔ فَإِنَّهَا مِنَ النَّظَرِ[۹۸].

خداونـد تبارک و تعالی فرموده است: به مؤمنین بگو که چشـمان خود را بپوشاننـد و فرج‌های خود را حفظ کنند، از این حفظ کنند که به عورت‌های آنها نگریسته شود، و اینکه شـخص به عورت برادرش نگاه کند و فرجش را حفظ کند از اینکه بدان نگاه شود. و فرمـود: به زن‌هـای مؤمن بگو که چشـمان خود را بپوشاننـد و فرج‌هـای خود را حفـظ کننـد، از اینکه یکی از آنهـا به فرج خواهرش بنگرد، و فرج خود را حفظ کننـد از اینکه بـدان نگریسـته شود. حضـرت فرمودنـد: در هر کجای قرآن که دسـتور به حفظ فرج داده شده، حفظ آن از زنا مراد است، مگر این آیه، که آن حفظ از نگاه کردن است.

کلینی این روایت را با سند زیر نقل کرده است:

عَلِیُّ بْنُ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنْ بَکْرِ بْنِ صَالِحٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ بُرَیْدٍ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو عَمْرٍو الزُّبَیْرِیُّ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ.

در این سـند بکر بن صالح است که او را ضـعیف می‌داننند و ابو عمرو الزبیری نیز مجهول است، پس این روایت از جهت سـند بنا بر مشهور

تلقیح مصنوعی، ص: ۹۴

ضعیف است[۹۹].

روایت سوم: معتبره ابو بصـیر است که در تفسیر علی بن ابراهیم قمی در ذیل آیه شریفه: «قُلْ لِلْمُؤْمِنِینَ یَغُضُّوا مِنْ أَبْصارِهِمْ وَ یَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ» آمده است:

حَدَّثَنِی أَبِی عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ أَبِی بَصِیرٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ علیه السـلام قَالَ: کُلُّ آیَهٍٔ فِی الْقُرْآنِ فِی ذِکْرِ الْفُرُوجِ فَهُوَ مِنَ الزِّنَا

إلّا هَذِهِ الآيَةَ فَإنَّهَا مِنَ النَّظَرِ فَلَا يَحِلَّ لِرَجُلٍ مُؤْمِنٍ أنْ يَنْظُرَ إلَى فَرْجِ أخِيهِ وَ لَايَحِلَّ لِلْمَرْأةِ أنْ يَنْظُرَ إلَى فَرْجِ أختِهَا[۱۰۰].

پدرم از محمّد بن ابی عمیر، از امام صادق علیه السلام روایت کرده است که فرمود: هر آیه‌ای که در قرآن ذکر فرج در آن شده، مقصود (حفظ آن) از زنا می‌باشد، مگر این آیه، که آن حفظ فرج از نظر می‌باشد، زیرا برای مرد مؤمن حلال نیست که به فرج برادرش نگاه کند و برای زن نیز نگاه کردن به فرج خواهرش جایز نیست.

قسمت آخر این روایت در بحار الأنوار اینطور آمده است:

و لا يحلّ للرّجل أن ينظر إلى فرج أُخته ولا يحلّ للمرأة أن ينظر إلى فرج أخيها[۱۰۱].

در مورد تفسیر علی بن ابراهیم این اشکال مطرح است که گفته‌اند

تلقیح مصنوعی، ص: ۹۵

خود او این تفسیر را جمع نکرده، بلکه برخی شاگردانش آن را جمع کرده‌اند و در کتب رجالی اسمی از آنها نیست.

نتیجه بررسی این سه روایت:

ولو آن که روایت کافی و تفسیر علی بن ابراهیم را به دلیل ضعف سند نپذیریم، باز هم روایت فقیه در استدلال بر مطلوب کافی است.

نتیجه این می‌شود که مراد از «یحفظن فروجهنّ» در این آیه شریفه، نگاه کردن است، که به اولویّت قطعیّه زنا را نیز شامل می‌شود، امّا دیگر نمی‌توانیم به اولویت قطعیه این آیه شریفه، بر حرمت محلّ بحث ما که جعل نطفه غیر در رحم است، استدلال کنیم.

آیه دوّم

اشاره

سه آیه‌ای که در دو سوره قرآن کریم، به طور یکسان و مشابه آمده است: در سوره مؤمنون و در سوره معارج.

«وَالَّذينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حافِظُونَ (۵) إلَّا عَلى أَزْواجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومينَ (۶) فَمَنِ ابْتَغى وَراءَ ذلِكَ فَأُولئِكَ هُمُ العادُونَ (۷)»[۱۰۲].

کسانی از مردان که حفظ کننده فرج‌های خود هستند مگر بر زنانشان یا کنیزانی که در ملک آنها می‌باشند، پس آنها بر مباشرت با این زنان ملامت نخواهند شد، پس هر کس که غیر از آن را اراده کند، پس ایشان ستمکاران خواهند بود.

این آیات شریفه دو بخش دارند: صدر و ذیل؛ که برای اثبات حرمت شکل دوم تلقیح مصنوعی، به هر دو بخش آن می‌توان استدلال کرد.

تلقیح مصنوعی، ص: ۹۶

استدلال به صدر آیه

قسمت اول این آیات، یعنی آیه ۵ و ۶، با قطع نظر از استثنائی که در آن هست، می‌فرماید: «والذین هم لفروجهم حافظون»؛ مردان مؤمن کسانی هستند که فروج خود را حفظ می‌کنند، یعنی اجازه نمی‌دهند زن اجنبیه به فرج آنها نگاه کند، یا زن اجنبیّه فرج آنها را لمس کند، یا اینکه این مرد با زن اجنبیّه مقاربت نامشروع داشته باشد. آیه تمام اینها را خلاف ایمان می‌داند.

در اینجا متعلَّق حفظ فرج ذکر نشده، پس به همان بیانی که در آیه قبل گذشت[۱۰۳]، در اینجا نیز می‌توان به جهت حذف متعلَّق، استفاده عموم کرد، در نتیجه بر مرد واجب است که از همه چیز، حتّی القاء نطفه‌اش در رحم زن اجنبیّه به وسیله دستگاه، خودداری کند.

استدلال به ذیل آیه

در آیه سوم از این آیات سه گانه چنین آمده است: «فمن ابتغی وراء ذلک فاولئک هم العادون».

در استدلال به این قسمت، نیازی به قاعده حذف متعلّق و استفاده عموم نیست، بر خلاف استدلال به آیات قبل آن که محتاج به ضمیمه نمودن این قاعده کلّی بودیم و همین مطلب فرق اساسی میان استدلال به صدر و ذیل آیه را روشن می‌سازد.

بر طبق ذیل آیه معنی این طور است: کسانی که غیر از ازدواج و

تلقیح مصنوعی، ص: ۹۷

ملک یمین را اراده کنند، از ستمکاران و تجاوزکاران می‌باشند.

نکته مهم و شاخص در استدلال به این آیه شریفه آن است که کلمه:

«وراء ذلک» اطلاق دارد، یعنی اگر مردان برای غیر از این دو دسته فروج را حفظ نکردند مطلقاً، از تجاوزکاران و ستمکاران خواهند بود.

بدیهی است که یکی از مصادیق «فمن ابتغی وراء ذلک» نیز آن است که مرد نطفه خود را در رحم زن اجنبیّه قرار دهد.

نکته‌ای که وجود دارد این است که می‌توانیم از این آیه، قانونی کلّی راجع به فروج به دست آوریم و آن اینکه در اسلام، فرج مرد فقط برای زن خودش و کنیز او حلال است و غیر از این، هر چه باشد حرام است.

بدین ترتیب از این قسمت آیه می‌توان حرمت مواردی چون: لواط، زنا، مساحقه، استمناء، نظر کردن دیگران به عورت او و ... را استخراج کرد.

بدین ترتیب، شکل دوّم تلقیح مصنوعی نیز مشمول این آیه خواهد شد و اثبات می‌شود که قرار دادن نطفه در اختیار کسانی که می‌خواهند آن را داخل رحم زن اجنبیّه کنند، بر مرد حرام است.

مناقشه و اشکال در استدلال به آیه دوم

در پاسخ به استدلال به این آیات شریفه از دو جهت مناقشه می‌شود.

جهت نخست: شبیه همان اشکالاتی که بر آیات قبل بیان داشتیم، در اینجا نیز وارد است، بدین بیان که فرض کنیم تلقیح به شکل دوّم به این شکل صورت گیرد که نطفه مرد اجنبی را بدون آن که خود وی مطّلع باشد، داخل رحم اجنبیّه قرار دهند، مثلًا نطفه او در جایی قرار گرفته بود، یا برای آزمایش به آزمایشگاه داده بود، پس بدون اطّلاع او، آن را

تلقیح مصنوعی، ص: ۹۸

توسط ابزار وارد رحم زن اجنبیّه کردند، در این صورت باید بگوییم که حفظ نکردن فرج بر آن مرد صدق نکرده، پس مشمول آیه شریفه نخواهد بود و لازم می‌آید که این فرض جایز باشد، در حالی که هیچ گاه استدلال کننده این تفصیل را نخواهد پذیرفت.

پس ذیل آیه شامل جایی که مرد منی خود را به جهت داخل شدن در رحم زن اجنبیّه خارج نکرده، بلکه بدون اختیار و اطلاع او، دیگران از نطفه‌اش چنین استفاده‌ای کرده‌اند، نخواهد شد.

جهت دوم: به دو دلیل و قرینه می‌توانیم بگوییم که مراد از حفظ فرج در این آیه، حفظ آن از زنا می‌باشد و عبارت «ما وراء ذلک» نیز به استفاده نامشروع از طریق مقاربت جنسی، با غیر همسر و کنیز، اشاره دارد:

دلیل نخست: قرینه داخلیّه‌ای که در آیه وجود دارد، یعنی استثنای همسر و کنیز؛ چه ارتباط مرد با این افراد از طریق مقاربت و لمس است، نه شکل دیگر. بنا بر این باید مراد از «فمن ابتغی وراء ذلک» نیز مقاربت نامشروع باشد.

دلیـل دوّم: بـا توجّه به روایاتی که در ذیل آیه اوّل ذکر کردیم، مقصود از حفظ فرج در این آیه، حفظ آن از زنا می‌باشـد، چون آن روایات بیان داشتند که در همه جای قرآن مگر در آیه ۳۱ سوره نور، مراد از حفظ فرج، حفظ آن از زناست.

پاسخ به مناقشه استدلال به آیه

در اینجا به جهت تحکیم استدلال به ذیل آیه و پاسخ به دو اشکالی که بدان اشاره شد، دو نکته را بیان می کنیم.

تلقیح مصنوعی، ص: ۹۹

نکته اول:

تا اینجا با ذیل آیه شریفه حرمت را برای مرد اثبات کردیم، اما زن چطور؟ آیا این قسمت از آیه دلالت دارد که بر زن نیز حرام است منی مرد اجنبی را در رحمش قرار دهد؟

پاسخ آن است که بر اساس قاعـده اشتراک تکالیف بین زن و مرد، این قسـمت آیه حکم زن را نیز مشـخص می کند، بدین بیان که زن نیز تنهـا مجـاز است فرج خود را در اختیـار شوهرش قرار دهـد و اگر وراء آن کـاری انجام داد، مرتکب حرام شـده است. بـدین ترتیب مورد بحث ما نیز که تلقیـح نطفه در رحم زن اجنبیّه است شامل آن شده و بر زن حرام است که اجازه دهد نطفه غیر شوهرش در رحم او وارد شود.

پس اگر در شـکل دوّم تلقیـح، مرد خـودش از غیر زنـا، نطفه‌اش را در اختیـار زن اجنـبیّه قرار داد، دو حرام واقع خواهـد شـد؛ یکی مربوط به مرد است و دیگری مربوط به زن.

شاهـد بر اشـتراک تکلیـف زن و مرد، آیـه دیگری در سـوره احزاب اسـت کـه می‌فرمایـد: «إنّ المسـلمین والمسـلمات والمـؤمنین والمؤمنات» تا آنجا که می‌فرمایـد: «والحافظین فروجهم والحافظات»[۱۰۴]. در این آیه شـریفه حفـظ فرج را، هم برای زن و هم مرد، در کنار یکدیگر ذکر کرده است.

اما اگر کسـی قاعـده اشتراک را قبول نکرد و گفت این آیه مختصّ به مردان است، با آن بیانی که در تقریب اسـتدلال ارائه کردیم، می توان از آیه استفاده کرد که بر مرد حرام است نطفه خود را برای انجام عمل تلقیح، در اختیار زن اجنبیّه قرار دهد.

تلقیح مصنوعی، ص: ۱۰۰

نکته دوم: استناد به ذیل آیه در برخی روایات

در بعضـی از روایـات از امـام علیه السـلام سؤال شـده است که از کجـای قرآن اسـتفاده کرده‌ایـد که استمناء حرام است؟ حضـرت فرموده‌اند از این آیه:

«فمن ابتغی وراء ذلک فاولئک هم العادون».

متن یکی از این روایات به شرح زیر است.

أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَـی فِی نَوَادِرِهِ عَنْ أَبِیهِ قَالَ: سُئِلَ الصَّادِقُ علیه السلام عَنِ الْخَضْخَضَهِٔ فَقَالَ: إِثْمٌ عَظِیمٌ قَدْ نَهَی اللَّهُ عَنْهُ فِی کِتَابِهِ وَ فَاعِلُهُ کَنَاکِحِ نَفْسِهِ وَ لَوْ عَلِمْتَ بِمَـا یَفْعَلُهُ مَـا أَکَلْتَ مَعَهُ. فَقَـالَ السَّائِـلُ: فَبَیِّنْ لِی یَـا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ مِنْ کِتَابِ اللَّهِ فِیهِ. فَقَالَ: قَوْلُ اللَّهِ: «فَمَنِ ابْتَغی وَراءَ ذلِـکَ فَأُولئِـکَ هُمُ العادُونَ»، وَ هُوَ مِمَّا وَرَاءَ ذَلِکَ. فَقَالَ الرَّجُلُ: أَیُّمَا أَکْبَرُ الزِّنَا أَوْ هِیَ؟ فَقَالَ: هُوَ ذَنْبٌ عَظِیمٌ. قَـدْ قَالَ الْقَائِلُ: بَعْضُ الذَّنْبِ أَهْوَنُ مِنْ بَعْضٍ وَ الذُّنُوبُ کُلُّهَا عَظِیمٌ عِنْدَ اللَّهِ لِأَنَّهَا مَعَاصِـی وَأَنَّ اللَّهَ لَا یُحِبُّ مِنَ الْعِبَادِ الْعِصْیَانَ وَ قَدْ نَهَانَا اللَّهُ عَنْ ذَلِکَ لِأَنَّهَا مِنْ عَمَلِ الشَّیْطَانِ وَ قَـدْ قَالَ: «لَا تَعْبُـدُوا الشَّیْطانَ»[۱۰۵] «إِنَّ الشَّیْطانَ لَکُمْ عَـدُوٌّ فَاتَّخِـذُوهُ عَدُوّاً إِنَّما یَدْعُوا حِزْبَهُ لِیَکُونُوا مِنْ

أَصْحابِ السَّعِیرِ»[۱۰۶].[۱۰۷]

تلقیح مصنوعی، ص: ۱۰۱

از حضرت صادق علیه السلام درباره خضخضه- یا استمناء- سؤال شد، آن حضرت فرمودند: گناه بزرگی است که خداوند در کتابش از آن نهی کرده است. کسی که چنین می کند، گویا با خودش مقاربت کرده است و اگر تو حقیقت آنچه را چنین شخصی انجام می‌دهد می‌دانستی، هرگز با او هم غذا نمی‌شدی. سؤال کننده می گوید: برای من این مطلب را از کتاب خدا بیان فرمایید (که در کدام آیه است). حضرت فرمودند: قول خداوند متعال که می‌فرماید: فمن ابتغی وراء ذلک فاولئک هم العادون، و این کار از جمله ما وراء ذلک است ....

تا انتهای روایت که مربوط به بحث ما نیست.

شاهد ما صدر روایت است که بعد از آنکه امام علیه السلام فرمود: خداوند نیز در کتابش از آن نهی کرده است، راوی با تیز بینی که دارد، از حضرت محل این مطلب را در کتاب خدا جویا می‌شود، که آن حضرت به آیه مورد بحث اشاره می‌فرماید و استمناء را از جمله مصادیق استفاده مرد از فرج خود در غیر همسر و کنیز قلمداد می کند.

بدین ترتیب و با مناطی که حضرت در این روایت معرفی می کند، لواط و تفخیذ و مانند آن نیز از مصادیق «فمن ابتغی وراء ذلک» است، و بر اساس قاعده اشتراک، مساحقه- یعنی همجنس بازی زن با زن- نیز همینطور است. تا آنجا که می‌توانیم بگوییم با همان بیانی که درباره قاعده اشتراک داشتیم، شامل محلّ بحث ما نیز خواهد شد، یعنی اینکه

تلقیح مصنوعی، ص: ۱۰۲

زن اجازه دهد نطفه غیر شوهرش را داخل رحم او کنند.

چند نکته درباره این روایت

۱. سند روایت

این روایت بجز نوادر احمد بن محمّد، در فقه الرضا نیز آمده است که علامه مجلسی در بحار الأنوار و محدّث نوری در مستدرک الوسائل، آن را از فقه الرضا علیه السلام روایت کرده‌اند، با همین مضمون و همین عبارات[۱۰۸].

در سند نوادر این طور آمده که احمد بن محمّد آن را از پدرش نقل کرده که او می گوید: از امام صادق علیه السلام سؤال شد. در این سند از نظر احمد بن محمّد بن عیسی و پدرش بحثی نیست، ولی مشکل آن است که سند روایت بین محمّد بن عیسی و امام صادق علیه السلام ذکر نشده است. چون محمّد بن عیسی از اصحاب امام هشتم و امام نهم علیهما السلام بوده است و نمی توانسته امام صادق علیه السلام را درک کرده باشد. بدین ترتیب روایت مرفوعه می‌شود، ولو آنکه در آن تصریحی به رفع نشده باشد[۱۰۹]. از نظر اعتبار همان بحثی که در حدیث مرسل از نظر حجیّت و عدم حجیّت وجود دارد، در حدیث مرفوع نیز وجود دارد.

البتّه به قرینه اینکه احمد بن محمّد از اصحاب امام رضا علیه السلام بوده و

تلقیح مصنوعی، ص: ۱۰۳

این روایت بعینه در فقه الرضا نیز آمده است، می‌توان گفت او روایت را از اصل یا کتابی نقل کرده، نه مشافههً، و این اصل یا کتاب می‌تواند خود فقه الرضا باشد. بنا بر این، مشکل مرفوعه بودن روایت تا حدودی مرتفع می‌شود.

به هر حال، این مشکل سندی تا حدودی استدلال به روایت را تضعیف می کند.

۲. مقصود از تمسّک امام به اطلاق آیه چیست؟

آیا تمسّک امام به آیه تعبّدی است یا کاشف از اطلاق آیه است؟

به نظر می‌رسد ولو سند روایت از جهت رفعی که دارد، مشکل داشته باشد، استدلال امام به اطلاق آیه تعبّدی نیست تا استفاده از آن نیازمند صحّت سند باشد. به عبارت دیگر، اگر این جمله و استدلال را امام علیه السلام نیز نفرموده باشند، امّا معلوم می‌شود در ذهن نوع مخاطبین این اطلاق وجود دارد و در هر صورت، استدلال به آیه کاشف از اطلاق آن است، بدین معنا که امام می‌خواهند بفرمایند: اگر من هم نمی‌گفتم و این روایت هم نبود و شما دقّت می‌کردید، می‌توانستید از اطلاق آن به حرمت استمناء استدلال کنید. یعنی: عبارت «ما وراء ذلک» بدین معناست که اگر مردی از غیر همسر شرعی خود استفاده کند، یا زنی فرج خود را در اختیار غیر شوهرش بگذارد، به هر شکلی که باشد، حرام است.

بدین ترتیب از اطلاق «ما وراء ذلک» می‌توانیم استفاده کنیم که اگر زن وسیله‌ای مثل آلت مصنوعی را داخل فرج خود کرد و به ارضاء جنسی رسید، آن نیز مانند استمناء و خضخضهٔ حرام است.

در فصل‌های بعدی خواهیم گفت که مسئله رحم اجاره‌ای که در

تلقیح مصنوعی، ص: ۱۰۴

زمان ما مطرح است، و زن رحم خود را در اختیار قرار می‌دهد تا جنین دیگری را در آن قرار دهند، از مصادیق این آیه شریفه خواهد بود و حرام می‌باشد[۱۱۰].

۳. مقصود از ماوراء ذلک تمتّع طرفینی است یا خیر؟

ممکن است گفته شود: با توجه به صدر آیه، می‌فهمیم که مراد از «ماوراء ذلک» آنجاست که تمتّعِ از فرج طرفینی باشد و آیه، جایی را که زن یا مرد خودش با خودش کاری انجام دهد، شامل نمی‌شود.

در جواب می‌گوییم: این استفاده درست است، امّا ملاحظه بفرمایید که در لعب به فرج نیز مرد یا زن با خود به گونه‌ای رفتار می‌کند که برای خود به طور مجازی طرف مقابلی را ترسیم کند. زنی که با آلتی مصنوعی با فرج خود ملاعبه کند، در واقع مقاربت طرفینی صورت داده، امّا به طور مجازی. شاهد این مطلب نیز فرمایش امام علیه السلام در روایت مزبور و غیر آن است که استمناء کننده را بسان کسی معرفی می‌کند که با خودش نکاح کرده است.

در همین زمینه در روایتی از کتاب شریف کافی آمده است:

سَأَلْتُهُ عَنِ الدَّلْکِ، قَالَ: نَاکِحُ نَفْسِهِ، لَاشَیْ‌ءَ عَلَیْهِ[۱۱۱].

از حضرت درباره دلک- یا استمناء- سؤال کردم، فرمودند:

کسی است که با خودش نکاح کرده است و چیزی بر او نیست.

تلقیح مصنوعی، ص: ۱۰۵

نتیجه

ولو آن که سند روایت، مرفوعه و ضعیف باشد، امّا اگر ما باشیم و خود این آیات شریفه، ذیل آن اطلاق دارد و همان طور که در اصول فقه اثبات شده است، اصالهٔ الاطلاق یکی از مصادیق اصاله الظهور است و حجیّت آن عقلائیه است و شارع هم بنایی غیر از بناء عقلاء در محاورات خود ندارد و لذا می‌توانیم در ما نحن فیه به این اطلاق استدلال کنیم.

جمع بندی استدلال به آیه دوم

ذیل آیه از جهت اثبات حرمت شکل دوم تلقیح مصنوعی مشکلی ندارد و استدلال بدان تمام است.

آیه سوم:

اشاره

«حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهاتُكُمْ وَ بَناتُكُمْ وَ أَخَواتُكُمْ وَ عَمَّاتُكُمْ وَ خالاتُكُمْ وَ بَناتُ الْأَخِ وَ بَناتُ الْأُخْتِ وَ أُمَّهاتُكُمُ اللَّاتی أَرْضَعْنَكُمْ وَ أَخَواتُكُمْ مِنَ الرَّضاعَةِ وَ أُمَّهاتُ نِسائِكُمْ وَ رَبائِبُكُمُ اللَّاتی فی حُجُورِكُمْ مِنْ نِسائِكُمُ اللَّاتی دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلا جُناحَ عَلَيْكُمْ وَ حَلائِلُ أَبْنائِكُمُ الَّذينَ مِنْ أَصْلابِكُمْ وَ أَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا ما قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كانَ غَفُوراً رَحيماً»[۱۱۲].

این آیه شریفه گروهی از زنها را که بر مردان حرام هستند، معرفی می کند.

تلقیح مصنوعی، ص: ۱۰۶

تقریب استدلال به آیه

چنان که گفتیم خداوند متعال در این آیه شریفه می‌فرماید این گروه‌های زنها بر شما حرام شده‌اند و می‌دانیم که تکلیف همیشه به فعل تعلّق پیدا می کند و معنا ندارد که ذات این زن‌ها حرام باشند. پس باید فعلی در تقدیر باشد و چون در اینجا فعل معیّنی آورده نشده، از باب این قاعده که: «حذف المتعلّق یدلّ علی العموم»، می گوییم هر فعلی نسبت به اینها حرام است. پس شکل دوّم تلقیح مصنوعی، یعنی وارد کردن نطفه مرد در رحم زنی غیر همسر شرعی‌اش، مانند مادر و دختر و ... حرام خواهد بود. به عبارت دیگر، آیه که می گوید: «حرّمت علیکم امهاتکم»، یکی از افعالی که نسبت به مادر حرام است، قرار دادن نطفه در رحم این مادر می‌باشد.

کسانی که قائل به جواز شکل دوّم تلقیح شده‌اند، از کلام آنها بر می‌آید که فرقی میان اقسام زن اجنبیّه نگذاشته و تفصیل نداده‌اند، از این روی هر زنی که غیر همسر این مرد باشد، می‌تواند قبول نطفه از او کند، شوهردار باشد یا نباشد، از محارم نسبی باشد یا نباشد.

در مقابل، کسانی که حکم به عدم جواز می کنند، معتقدند اگر بخواهیم بگوییم تلقیح مصنوعی به این شکل جایز است، باید بگوییم قرار دادن نطفه در رحم مادر و خواهر نیز جایز است، در حالی که اطلاق این آیه آن را حرام می‌داند.

مناقشه استدلال به آیه

در استدلال به این آیه بر حرمت شکل دوّم تلقیح، از دو جهت اشکال وارد است.

تلقیح مصنوعی، ص: ۱۰۷

اشکال اول:

همان نکته که قبلاً نیز بیان داشتیم که دلالت حذف متعلق بر عموم ولو مطلبی مشهور است، اما پشتوانه علمی ندارد و نمی‌توانیم بدان استناد کنیم.

با ردّ عمومیّت حرمت در آیه شریفه، به قرینه تناسب حکم و موضوع می‌فهمیم که متعلَّق حرمت عبارت است از نکاح. به خصوص آن که در ذیل آیه از جمع کردن میان دو خواهر نهی کرده، «وأن تجمعوا بین الأُختین» و آن قرینه‌ای مناسب بر همین معناست و معلوم می‌شود که مراد از حرمت در صدر آیه، حرمت نکاح و ازدواج با این زنهاست.

اشکال دوم:

آیاتی که قبل و بعد از این آیه است، ظهور خیلی روشنی دارند که مراد از حرمت در این آیه خصوص نکاح است. در آیه ۲۴ همین سوره می‌خوانیم:

«وَ الْمُحْصَناتُ مِنَ النِّساءِ إِلَّا ما مَلَكَتْ أَيْمانُكُمْ كِتابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَ أُحِلَّ لَكُمْ ما وَراءَ ذلِكُمْ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوالِكُمْ مُحْصِنينَ غَيْرَ مُسافِحينَ

فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلا جُناحَ عَلَيْكُمْ فيما تَراضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَريضَةِ إِنَّ اللَّهَ كانَ عَليماً حَكيماً».

و زنان شوهردار نیز بر شما حرام شده اند به استثنای زنانی که مالک آنها شده‌اید، این فریضه الهی است که بر شما مقرر گردیده و غیر از این زنان برای شما حلالند که با اموال خود

تلقیح مصنوعی، ص: ۱۰۸

جویا شوید، در حالی که نگهدانده پاکی بوده و زناکار نباشید.

پس از زنانی که از آنها بهره‌ای شهوانی برده اید مهرشان را به عنوان فریضه به آنان بدهید و بر شما گناهی نیست که پس از تعیین مبلغ مقرر، با یکدیگر توافق کنید. همواره خداوند بسی دانای حکیم بوده است.

این آیه شریفه نکاح با زنان شوهردار را حرام کرده و فرموده است که غیر از آن، برای شما حلال است. پس حرمت و حلیّت در این آیه روی نکاح رفته است.

آیه چهارم

اشاره

«إِنَّ الْمُسْلِمينَ وَ الْمُسْلِماتِ وَ الْمُؤْمِنينَ وَ الْمُؤْمِناتِ وَالْقانِتينَ وَ الْقانِتاتِ وَالصَّادِقينَ وَ الصَّادِقاتِ وَ الصَّابِرينَ وَالصَّابِراتِ وَ الْخاشِعينَ وَ الْخاشِعاتِ وَالْمُتَصَدِّقينَ وَالْمُتَصَدِّقاتِ وَ الصَّائِمينَ وَ الصَّائِماتِ وَ الْحافِظينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحافِظاتِ وَ الذَّاكِرينَ اللَّهَ كَثيراً وَ الذَّاكِراتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَ أَجْراً عَظيماً»[۱۱۳].

تقریب استدلال به آیه

همان نکته‌ای که در آیه دوم بیان داشتیم، در این آیه نیز صادق است، و آن اینکه آیه اطلاق دارد و می‌گوید: زن و مرد باید فروج خود را از هر چیزی حفظ کنند مگر آنچه را که ما مباح بودن آن را جایز بدانیم، و آن در مورد مرد، همسر و کنیز اوست و در مورد زن تنها شوهر او می‌باشد.

تلقیح مصنوعی، ص: ۱۰۹

جصاص در احکام القرآن[۱۱۴] و ابن کثیر در تفسیرش[۱۱۵] بدین نکته اشاره کرده اند و شبیه آن در کلام شیخ طوسی در تبیان نیز آمده است[۱۱۶].

نتیجه این که، اطلاق آیه آنجا را که بخواهند نطفه مردی را در رحم زنی غیر همسرش بگذارند را شامل می‌شود.

مناقشه استدلال به آیه

اگر روایاتی که می‌گویند مقصود از حفظ فرج در همه آیات زنا است، نبودند[۱۱۷]، این بیان و این اطلاق درست بود، امّا با توجّه به آن روایات، که بیان آنها گذشت، نمی‌توانیم چنین اطلاقی را از آیه استفاده کرده، آن را به محلّ بحث تعمیم دهیم.

نتیجه بررسی آیات و روایات

نتیجه مباحث گذشته آن است که:

۱. از میان روایات استدلال شده، به هیچ وجه نتوانستیم حرمت شکل دوم تلقیح مصنوعی را استفاده کنیم.

۲. از میان چهار آیه‌ای که بیان شد، تنها آیه هفتم سوره مؤمنون، یعنی: «فمن ابتغی وراء ذلک» قابل استدلال بر حرمت شکل دوّم تلقیح مصنوعی می‌باشد.

تلقیح مصنوعی، ص: ۱۱۰

دسته سوم از ادلّه: روایات باب علل احکام

اشاره

از جمله ادلّه‌ای که در مقام استدلال بر حرمت شکل دوّم تلقیح مصنوعی، بدان استناد شده، روایاتی است که علّت حرمت زنا را بیان داشته‌اند.

از آن جمله، روایتی است که شیخ صدوق در فقیه به شکل مرسل نقل کرده است، که در آن، امام رضا علیه السلام به سؤال‌های مختلفی که محمّد بن سنان از آن حضرت پرسیده است، پاسخ می گوید.

قسمتی از این روایت که به بحث ما مربوط می‌شود، چنین است:

وَ حَرَّمَ اللَّهُ تَعَالَى الزِّنَا لِمَا فِيهِ مِنَ الْفَسَادِ مِنْ قَتْلِ الْأَنْفُسِ وَذَهَابِ الْأَنْسَابِ وَ تَرْكِ التَّرْبِيَةِ لِلْأَطْفَالِ وَ فَسَادِ الْمَوَارِيثِ وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ مِنْ وُجُوهِ الْفَسَادِ.[۱۱۸]

خداوند زنا را حرام کرد چون در آن فساد وجود دارد، از قبیل کشته شدن نفوس، و از میان رفتن نسب‌ها، و ترک تربیت اولاد و فاسد شدن مواریث و مانند اینها از صورت‌های فسادی که از زنا ناشی می‌شود.

شاید مراد از «قتل نفس» آن باشد که زنا موجب می‌شود نطفه مرد جهت تولید نسل بکار نرفته و هدر رود، یا مراد آن باشد که چه بسا در اثر زنا حملی پدید آید، ولی آنها اقدام به سقط جنین و قتل نفس کنند.

مراد از «ذهاب انساب» نیز آن است که در اثر زنا و پای بند نبودن

تلقیح مصنوعی، ص: ۱۱۱

زن به یک شوهر، معلوم نخواهد بود که پدر واقعی این فرزند کیست، از این روی، نسب‌ها از میان می‌رود.

تقریب استدلال به روایت

مفاسد و مشکلاتی که در روایت برای زنا برشمرده شده است، برای تلقیح مصنوعی به شکل دوم نیز وجود دارد، به خصوص با توجه به بانک‌های اسپرم که در حال حاضر در برخی کشورها وجود دارد و اصلًا معلوم نخواهد شد که پدر این فرزند کیست؟ بدین ترتیب انساب از میان می‌رود، احکام ارث فروگذار می‌شوند و بسیاری از مفاسد دیگر که منجر به فروپاشی بنیان خانواده‌ها و نقض بسیاری از قوانین الهی می‌شود.

بنا بر این شکل دوم تلقیح مصنوعی نیز بر اساس این روایت و علت حکم زنا که در آن به صراحت بیان شده است، حرام خواهد بود.

مناقشه استدلال به روایت

اشاره

در این خصوص در دو مقام بحث می کنیم:

۱. بررسی سند روایت

سند روایت در فقیه مرسل است و در مشیخه آمده است که:

و ما کان فیه عن محمّد بن سنان، فقد رویته عن محمّد بن علی ماجیلویه، عن عمّه محمّد بن أبی القاسم، عن محمّد بن علی الکوفی، عن محمّد بن سنان.

ورویته عن أبی، عن علی بن ابراهیم، عن أبیه، عن محمّد بن سنان[۱۱۹].

تلقیح مصنوعی، ص: ۱۱۲

طریق اوّل به جهت «محمّد بن علی الکوفی أبی سمینه الصیرفی» ضعیف است و طریق دوّم صحیح می‌باشد.

امّا سند روایت در علل چنین است:

حدثنا علی بن أحمد قال حدثنا محمّد بن أبی عبد الله عن محمّد بن إسماعیل عن علی بن العباس عن القاسم بن الربیع الصحاف عن محمّد بن سنان.

در مورد سند فقیه دو احتمال وجود دارد:

احتمال اول آنکه همان سند علل باشد.

احتمال دوم آنکه یکی از دو سند مذکور در مشیخه باشد.

به هر حال بر اساس هر یک از این دو احتمال، سند روایت مشتمل بر افرادی غیر موثّق و ضعیف است، مگر سند دوم مشیخه که از علی بن ابراهیم نقل کرده است.

از این مهم‌تر، خود محمّد بن سنان، در توثیق و تعدیل او سخن بسیار و اقوال مختلف است. از این روی در بحث سندی تنها به بررسی محمّد بن سنان اکتفا می‌کنیم.

محمّد بن سنان، از جمله افرادی است که هم جرح دارد و هم تعدیل.

کشی و نجاشی و علّامه او را ضعیف دانسته‌اند[۱۲۰].

شیخ طوسی می‌گوید:

وقد طعن علیه و ضعف[۱۲۱].

تلقیح مصنوعی، ص: ۱۱۳

امّا دلایلی نیز بر توثیق او وارد شده است.

دلیل اول: روایتی است با سند صحیح از امام باقر علیه السلام که فرمودند:

جزی الله صفوان بن یحیی و محمّد بن سنان و زکریا بن آدم عنّی خیراً فقد وَفَوا لی[۱۲۲].

خدا جزای خیر دهد به صفوان و محمّد بن سنان و زکریا بن آدم، اینها به من وفا کردند.

دلیل دوّم: عدول و ثقاتی چون حسین بن سعید اهوازی و برادرش حسن و فضل بن شاذان و ایّوب بن نوح و محمّد بن الحسین بن أبی الخطاب و احمد بن محمّد بن عیسی اشعری از او نقل روایت کرده اند.

دلیل سوّم: شیخ در کتاب الغیبهٔ، او را از ممدوحین دانسته است، گرچه در فهرست و رجال و دو کتاب روایی خود، او را تضعیف کرده است.

دلیل چهارم: کلامی است که مفید در ارشاد درباره او دارد و بعضی، از آن کلام توثیق او را استظهار کرده‌اند.

شیخ مفید در ارشاد فرموده است:

فممّن روی النص علی الرضا علی بن موسی علیه السلام بالإمامهٔ من أبیه و الإشارهٔ إلیه منه بذلک من خاصته و ثقاته و أهل الورع و العلم و الفقه من شیعته داود بن کثیر الرقی و محمّد بن إسحاق بن عمار و علی بن یقطین و نعیم القابوسی و الحسین بن المختار و

زیاد بن مروان و المخزومی و داود بن سلیمان و نصر بن قابوس وداود بن زربی و یزید بن سلیط و محمّد بن سنان[۱۲۳].
تلقیح مصنوعی، ص: ۱۱۴
از جمله کسانی که نص امامت امام علی بن موسی الرضا علیه السلام را از پدرش روایت کرده است و به وسیله این نص، از سوی آن بزرگوار بر امامت فرزندش اشاره شده است، از خواص و افراد مورد وثوق و از اهل پرهیزکاری و علم و فقه از شیعیان اوست: داود بن کثیر رقی و محمّد بن اسحاق بن عما و علی بن یقطین و نعیم قابوسی و حسین بن مختار و زیاد بن مروان و مخزومی و داود بن سلیمان و نصر بن قابوس و داود بن زربی و یزید بن سلیط و محمّد بن سنان.
از جمله دیگر چیزهایی که بر توثیق محمّد بن سنان دلالت دارد: نقل روایت از او توسط ابن قولویه در کامل الزیارات[۱۲۴]، و توثیق او توسط شیخ حر عاملی صاحب وسائل الشیعهٔ و سید ابن طاووس است[۱۲۵].
نتیجه این می‌شود که محمّد بن سنان کسی است که هم جرح دارد و هم تعدیل.
در جایی که یک راوی هم جرح و هم تعدیل داشته باشد، پنج دیدگاه درمیان علمای درایه مطرح است، که از آن میان، آنچه مطابق با تحقیق می‌باشد آن است که این جرح و تعدیل با هم تعارض می‌کنند و هیچ کدام برای ما اعتبار نخواهند داشت، پس آن راوی مثل کسی می‌شود که هیچ جرح یا تعدیلی در مورد او وارد نشده است. پس بر طبق نظر مشهور، سند روایتی که راوی آن چنین باشد، ضعیف خواهد بود.
تلقیح مصنوعی، ص: ۱۱۵
نکته قابل ذکر در اینجا آن است که در روایاتِ علل احکام نمی‌توان مانند ادلّه سنن، قائل به تسامح شد؛ زیرا چه بسا بخواهیم حکمی کلّی را از این روایات استخراج کنیم، که این امر با تسامح سازگار نیست.

۲. بررسی مدلول روایت

پیرامون مدلول روایت دو اشکال مطرح است که تلاش دارد استدلال به آن را برای اثبات حرمت شکل دوم تلقیح مصنوعی، مورد خدشه قرار دهد.

اشکال اول

اشاره

با قطع نظر از سند روایت و با فرض اینکه این روایت صحیح باشد، آیا این روایت علّت زنا را بیان داشته است، یا حکمت آن را؟ ممکن است گفته شود آنچه در روایت آمده، به عنوان حکمت حرمت زنا است نه علّت آن، پس نمی‌توان آن را مفید برای تعمیم حکم به سایر موضوعات دانست. پس لازم است تفاوت علت و حکمت احکام را مورد بررسی قرار دهیم.

تفاوت علت و حکمت احکام:

علّت آن است که اگر باشد حکم هست و اگر نباشد حکم نیست، در واقع وجود و عدمِ حکم بسته به وجود و عدمِ علّت است. امّا حکمت اینطور نیست. حکمت بر شأنیت و اقتضاء حکم دلالت دارد، امّا موجب انشاء حکم نمی‌شود. پس به وسیله حکمت مقتضی برای وجوب یا حرمت پدید می‌آید، امّا در اثبات حکم کافی نیست و باید خصوصیّات دیگری نیز در بین باشد.
به عبارت دیگر: علّت در موضوع حکم اخذ می‌شود، امّا حکمت در موضوع اخذ نمی‌شود.
تلقیح مصنوعی، ص: ۱۱۶

به عنوان مثال اگر در «الخمر حرا لأنّه مسکر» اسکار را علت بدانیم، نتیجه این می‌شود که «الخمر المسکر حرام» و اسکار به عنوان جزء موضوع لحاظ می‌شود. اما در مثال دیگر که «نماز ناهی از فحشاء و منکر است» عنوان ناهی از فحشاء و منکر را نمی‌توانیم علت قرار دهیم و جزء موضوع باشد، زیرا موضوع وجوب فقط روی عنوان «صلاة» رفته است نه صلاتی که ناهی از فحشاء و منکر باشد.
بنا بر این، وقتی چیزی عنوان علّت را پیدا کرد، می‌توان نتیجه گرفت که هر کجا آن علّت وجود داشت، حکم هم هست و از حدّ آن موضوع می‌توان فراتر رفت. امّا اگر چیزی عنوان حکمت داشت، نمی‌توان حکم را به موضوع دیگری که آن حکمت در آن است، تسرّی داد.
در این بحث نیز می‌توان گفت که این عناوین حکمت برای زنا هستند، نه علتّ، پس نمی‌توانیم حکم به حرمت را به تلقیح مصنوعی، ولو آنکه این عناوین و مفاسد در آنجا نیز باشد، تعمیم دهیم.

جواب

روشن است که میان علّت و حکمت تفاوت وجود دارد، امّا توجّه به این نکته لازم است که: در علّت، اگر علّت باشد حکم هست و اگر نبود حکم نیست، امّا در حکمت اگر در جایی حکمت نبود نمی‌توانیم بگوییم حکم نیست، در واقع در حکمت، میان نبودن حکمت و نفی حکم ملازمه نیست، یعنی ممکن است حکم باشد امّا حکمت نباشد، ولی اگر در جایی حکمت بود قطعاً باید حکم باشد.
در اینجا نیز این طور استدلال کرده و می گوییم: حکمت حرمت زنا فقدان نسب و مواریث است، این حکمت در باب تلقیح مصنوعی نیز وجود دارد، پس می‌توانیم بگوییم اگر یک جا این حکمت‌ها بود اینها خودش منشأ و دلیل حرمت می‌شود.
تلقیح مصنوعی، ص: ۱۱۷

اشکال دوم

اشاره

عناوینی که در روایت ذکر شده متعدّدند، پس نمی‌توانند علّت باشند، زیرا علّت نمی‌تواند متعدّد باشد، بدلیل دلیل که تعدّد علل بر معلول واحد محال است.
پس آنچه در روایت آمده، حکمت است و قانون حکمت را باید در مورد آنها اجرا کرد.

جواب

میان همه این عناوین قدر جامعی می‌توان تصوّر کرد که عنوان «فساد» است و گویی مطلب این است که: حرّم اللّه الزنا لما فیه من الفساد. این فساد نیز به قرینه تناسب حکم و موضوع، فساد در امور خانواده و نسل‌هاست و مصادیق زیادی خواهد داشت. یک مصداقش فقدان نسب است و مصداق دیگر فساد مواریث. شاهد بر این مطلب نیز در خود روایت است، هم صدر روایت که در آن می‌فرماید: «حَرَّمَ اللَّهُ تَعَالَی الزِّنَا لِمَا فِیهِ مِنَ الْفَسَادِ» و هم ذیل روایت که امام علیه السلام بعد از آنکه تعدادی از این مصادیق را برمی‌شمارند، به نحو کلّی می‌فرمایند: «وما أشبه ذلک من وجوه الفساد».
بدین ترتیب ممکن است مصادیق دیگری غیر از آنچه در روایت آمده نیز بتوان برای فساد برشمرد.
بنابراین ما از این روایت علیت استفاده می‌کنیم نه حکمت. علت حرمت زنا نیز فساد در خانواده و احکام آن است و همین علت، در

شکل دوم تلقیح مصنوعی مشاهده می‌شود. پس می‌توان به حرمت آن حکم نمود.

تلقیح مصنوعی، ص: ۱۱۸

دیدگاه دوم: جواز شکل دوم تلقیح مصنوعی

اشاره

در مقابل دیـدگاه نخست-/ یعنی حرمت تلقیح مصـنوعی، که ما نیز آن را اختیار کردیم-/ دیدگاه دیگر مبتنی بر جواز این شـکل از تلقیح است. مهمترین مستند این دیدگاه دو روایت است که در زیر به مطالعه و بررسی آنها می‌پردازیم.

پیشتر تـذکر این نکته لازم است که این روایات در کتاب وسائل الشیعهٔ، جلـد ۲۸، باب سوم از ابواب حـد السحق و القیادهٔ، آمـده است. در این باب پنج روایت وجود دارد، امّا اگر مضـمون و سـند آنها را بررسی کنیم، به نظر می‌رسد احادیث دوم، چهارم و پنجم یک حدیث، و احادیث اول و سوم نیز یک حدیث باشند. بنا براین مستند این دیدگاه را در قالب دو روایت بیان می‌کنیم.

روایت نخست

اشاره

روایتی است که شیخ طوسی در تهذیب نقل کرده است. جز او، ثقهٔ الاسلام کلینی در کافی و شیخ صدوق در فقیه آن را با اختلاف در سند و الفاظ، اما با مضمونی یکسان، نقل کرده‌اند.

این روایت بر اساس نقل تهذیب به قرار زیر است.

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِیِّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مُوسَـی عَنْ یُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ إِسْـحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنِ الْمُعَلَّی بْنِ خُنَیْسٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام عَنْ رَجُلٍ وَطِئَ امْرَأَتَهُ فَنَقَلَتْ مَاءَهُ إِلَی جَارِیَهٍٔ بِکْرٍ فَحَبِلَتْ فَقَالَ: الْوَلَدُ لِلرَّجُلِ

تلقیح مصنوعی، ص: ۱۱۹

وَ عَلَی الْمَرْأَهِٔ الرَّجْمُ وَ عَلَی الْجَارِیَهِٔ الْحَدُّ[۱۲۶].

معلی بن خنیس می‌گویـد: از امـام صـادق علیه السـلام سؤال کردم که مردی زن خود را وطی کرد، سپس این زن با جاریه‌ای باکره مساحقه کرده و آن جاریه حامله شـد. حضـرت در جواب فرمودنـد: این بچه برای مرد است و زن-/ چون شوهردار بوده-/ باید رجم شود، جاریه نیز باید حد بخورد.

سند روایت

این روایت از نظر سند معتبر است. اسحاق بن عمار، یونس بن عبدالرحمن و عباس بن موسی مشکلی ندارند، فقط در مورد معلّی بن خنیس، اقـوال مختلـف ذکر شـده اسـت، امّـا روایـاتی که معلّی را مـدح می‌کنـد بیشـتر است و اغلب اصـحاب رجـال نیز او را معتـبر می‌دانند، گرچه برخی مثل نجاشی او را تضعیف کرده‌اند[۱۲۷].

تقریب استدلال به روایت

در این روایت، امام علیه السـلام همه احکام مربوط به این مسـئله را بیان فرمودند، امّا درباره حکم ادخال نطفه در رحم اجنبیّه مطلبی

بیان نکردنـد. از اینجا می‌فهمیم که اگر ادخال نطفه در رحم اجنبیّه حرام بود، این زن بایـد علاوه بر رجم، تعزیر هم می‌شـد، که امام علیه السلام در این مورد

تلقیح مصنوعی، ص: ۱۲۰

ساکت هستند.

به عبارت دقیق‌تر، اسـتدلال کننـدگان به روایت می‌خواهنـد از اطلاق مقامی این روایت، بر اثبات دیـدگاه خود اسـتفاده کنند، بدین معنا که وقتی راوی، مسئله را با امام صادق علیه السـلام در میان می‌گـذارد، ایشان آنچه در این خصوص لازم است را در قالب سه مطلب بیان می‌کننـد: الولـد للرجل- علی المرأة الرجم- علی الجاریـة الحـدّ. حال اگر اصل ادخال نطفه در رحم اجنبیّه نیز حرام بود، باید امام دستور می‌دادند که به خاطر این عمل، آن زن را اوّل باید تعزیر کرده و بعد رجمش کنند.

بنا بر این، نتیجه آن که در مسئله ما، یعنی شـکل دوّم تلقیح مصنوعی، ادخال نطفه مرد در رحم زن اجنبیّه حرمتی ندارد و این شکل از تلقیح مجاز می‌باشد.

جواب از استدلال به روایت

در پاسخ به استدلال به این روایت، به چند وجه می‌توان پاسخ داد.

وجه اول: تعزیر در جایی است که کسـی فعلی را عالماً و عامـداً انجام دهـد. در این روایت مساحقه امری اختیاری بوده است، از این روی امام علیه السـلام دستور داده است که زن را رجم کنند و بر جاریه نیز حدّ جاری شود. امّا انتقال نطفه امری اختیاری نبوده است تا موجب تعزیر شود.

وجه دوم: همـان طور که در بـاب حـدود و تعزیرت آمـده، برخی از فقهـاء برآننـد: تعزیر در جـایی است که انسان کبیره‌ای مرتکب شود، وگرنه آنجا که انسان گناه صـغیره‌ای را مرتکب شود، تعزیر وجود ندارد. و معلوم نیست که ادخال نطفه- آن هم بدون اختیار، و بدون آنکه غرض از آن مساحقه باشد- گناهی کبیره محسوب شود.

وجه سوم: در این روایت تصریح نشده است که آن جاریه برای مرد

تلقیح مصنوعی، ص: ۱۲۱

بـوده یـا خیر، امّـا بعیـد نیست که این جـاریه متعلّق به شوهر آن زن بوده باشـد، که در این صورت، بین رحم این زن و جـاریه فرقی نمی‌کنـد و نطفه مرد وارد رحم جاریه‌ای اجنبیّه نشـده است. یکی از شـکل‌های تلقیـح مصـنوعی که بعـداً خواهد آمد، آن است که نطفه مرد با تخمک همسر خودش تلقیح پیدا کند، سپس آن را داخل رحم کنیز آن مرد کنند. پس این روایت مربوط به شکل دوّم نخواهد بود. البتّه برای آن که معلوم شود جاریه برای شوهر آن زن بوده، قرینه کافی وجود ندارد.

نتیجه آن که: با توجه به وجه‌هایی که بیان شد، استدلال به این روایت استدلالی کامل و صحیح نیست.

روایت دوّم

اشاره

این روایت به عنوان سومین روایت از باب سوم از ابواب حدّ السـحق و القیادة آمده است و چنان که قبلًا نیز گفتیم از نظر مضـمون با روایت اوّل این باب یکسان است.

این توضیح لازم است که روایت اوّل این باب را کلینی در کافی با سند زیر آورده است:

«مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ عُثْمَانَ وَ عَنْ أَبِیهِ جَمِیعاً عَنْ هَارُونَ بْنِ الْجَهْمِ عَنْ

مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ وَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ علیهما السلام یَقُولان ...»[۱۲۸]

و روایت سوّم، منقول از تهذیب است، با سند زیر:

تلقیح مصنوعی، ص: ۱۲۲

«وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِیِّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَیْنِ عَنْ إِبْرَاهِیمَ بْنِ عُقْبَةَ عَنْ عَمْرِو بْنِ عُثْمَانَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام»[۱۲۹].

چنان که ملاحظه می‌شود، با اینکه مضمون هر دو روایت یکی است، امّا دو سند متفاوت دارند، که ما روایت را بر اساس نقل شیخ در تهذیب ایراد می کنیم.

قَالَ: أَتَی أَمِیرَ الْمُؤْمِنِینَ علیه السلام قَوْمٌ یَسْتَفْتُونَهُ، فَلَمْ یُصِیبُوهُ، فَقَالَ لَهُمُ الْحَسَنُ علیه السلام: هَاتُوا فُتْیَاکُمْ، فَإِنْ أَصَبْتُ فَمِنَ اللَّهِ وَ مِنْ أَمِیرِ الْمُؤْمِنِینَ علیه السلام، وَ إِنْ أَخْطَأْتُ فَإِنَّ أَمِیرَ الْمُؤْمِنِینَ علیه السلام مِنْ وَرَائِکُمْ. فَقَالُوا: امْرَأَةٌ جَامَعَهَا زَوْجُهَا فَقَامَتْ بِحَرَارَةِ جِمَاعِهِ فَسَاحَقَتْ جَارِیَةً بِکْراً فَأَلْقَتْ عَلَیْهَا النُّطْفَةَ فَحَمَلَتْ. فَقَالَ علیه السلام فِی الْعَاجِلِ: تُؤْخَذُ هَذِهِ الْمَرْأَةُ بِصَدَاقِ هَذِهِ الْبِکْرِ لِأَنَّ الْوَلَدَ لَا یَخْرُجُ حَتَّی یَذْهَبَ بِالْعُذْرَةِ وَ یُنْتَظَرُ بِهَا حَتَّی تَلِدَ وَ یُقَامُ عَلَیْهَا الْحَدُّ وَ یُلْحَقُ الْوَلَدُ بِصَاحِبِ النُّطْفَةِ وَ تُرْجَمُ الْمَرْأَةُ ذَاتُ الزَّوْجِ.

فَانْصَرَفُوا فَلَقُوا أَمِیرَ الْمُؤْمِنِینَ علیه السلام فَقَالُوا: قُلْنَا لِلْحَسَنِ وَ قَالَ لَنَا الْحَسَنُ. فَقَالَ: وَاللَّهِ لَوْ أَنَّ أَبَا الْحَسَنِ لَقِیتُمْ مَا کَانَ عِنْدَهُ إِلَّا مَا قَالَ الْحَسَنُ[۱۳۰].

حضرت صادق علیه السلام فرمودند: گروهی، برای سؤالی فقهی به نزد امیرالمؤمنین علیه السلام رفتند، اما به حضرت دسترسی پیدا

تلقیح مصنوعی، ص: ۱۲۳

نکردند. پس امام حسن علیه السلام که حاضر بودند فرمودند: سؤال خود را از من بپرسید، من جواب شما را می‌دهم، اگر آن جواب درست بود، پس از ناحیه خدا و امیرالمؤمنین بوده است، و اگر خطا کردم، امیرالمؤمنین در پس شماست و خواهد آمد، می توانید جواب صحیح را از او بخواهید. آنها سؤال را اینطور مطرح کردند که: زنی بعد از آنکه شوهرش با او مجامعت کرد، با همان گرمی نزدیکی، از نزد شوهرش برخاسته و با جاریه باکره‌ای مساحقه می‌نماید، پس بدین ترتیب نطفه شوهرش در رحم آن جاریه قرار گرفت و او حامله می‌شود. حضرت در حکم این سؤال فرمودند: از آن زن مهریه و صداق این باکره گرفته می‌شود، چون نمی‌توان فرزند را بیرون آورد، مگر آن که پرده بکارت جاریه زائل گردد. از طرفی باید منتظر بود تا فرزند به دنیا بیاید و بر آن جاریه حد جاری شود. و فرزند ملحق به صاحب نطفه است.

آن زن نیز که شوهر دار است، باید رجم (سنگسار) شود. آن گروه در بازگشت، با امیرالمؤمنین علیه السلام برخورد کرده، سؤال خود و جوابی را که امام حسن علیه السلام داده بود، با آن حضرت مطرح می کنند. حضرت می‌فرماید: به خدا سوگند اگر ابا حسن را ملاقات کرده بودید همان جوابی را می‌داد که حسن به شما داد.

مناقشه در استدلال به روایت

همان سه جوابی که در روایت قبلی مطرح کردیم در اینجا نیز قابل

تلقیح مصنوعی، ص: ۱۲۴

طرح می‌باشد.

بدین ترتیب، ادلّه کسانی که این شکل از تلقیح مصنوعی را مجاز می‌دانند، از اعتبار ساقط خواهد بود.

تلقیح مصنوعی، ص: ۱۲۵

شکل سوّم: تلقیح میان مرد و زن بیگانه- صورت دوّم

اشاره

این فرض در جایی مطرح می‌شود که علّت نازایی از زن بوده و او قادر به تخمک‌گذاری نیست، از این روی نطفه شوهر او را با تخمک زنی دیگر تلقیح می‌کنند.

تفاوت آن با شکل دوّم

چنان که در آغاز شکل دوّم نیز اشاره شد، این شکل و شکل دوّم در این که بین اسپرم مرد و تخمک زنی اجنبی لقاح صورت گرفته است، تا حدودی مشترکند، امّا دو وجه باعث شده که این شکل را به طور مستقل ذکر کرده و حکم آن را مورد بررسی قرار دهیم.

وجه نخست: علّت نازایی است.

چنان که گفتیم: علت نازایی و تلقیح در شکل دوم شوهر بود، امّا در شکل سوّم، علّت نازایی زن است. نتیجه اینکه ممکن است گفته شود فرزند متکوّن از تلقیح در شکل دوّم را به زن می‌دهند، امّا فرزندی که از شکل سوّم به دنیا می‌آید را به صاحب نطفه می‌دهند. از این روی این امر مسائل حقوقی متفاوتی را به دنبال خواهد داشت که در جای خود قابل طرح است.

تلقیح مصنوعی، ص: ۱۲۶

وجه دوّم: تفاوت فرض‌های متصور این دو شکل

برای این شکل از تلقیح مصنوعی، فرض‌های مختلفی متصوّر است که با توجّه به علّت نازایی، هیچگاه تحت عنوان شکل دوّم نمی‌گنجند.

گرچه تفصیل این فرض‌ها را در آغاز این نوشتار بیان کرده‌ایم، امّا در اینجا دوباره کلیّت آنها را تکرار می‌کنیم.

فرض‌های مختلف شکل سوّم

اشاره

فرض اوّل: لقاح میان نطفه مرد و تخمک زن اجنبیه، در رحم همسر مرد صورت گیرد.

فرض دوّم: لقاح میان نطفه مرد و تخمک زن اجنبیه، در رحم همان زن اجنبیّه صورت گیرد.

فرض سوّم: لقاح میان نطفه مرد و تخمک زن اجنبیه نه در رحم همسر مرد و نه زن اجنبیه، بلکه در خارج رحم صورت گیرد.

واضح است که بنا بر فرض دوم، حکم این شکل و شکل دوم یکی است، امّا بنا بر فرض اول و سوم متفاوت خواهد بود. ما نیز بحث خود را در شکل سوّم، مبتنی بر فرض اوّل و سوّم قرار می‌دهیم.

بررسی فقهی فرض اوّل

فرض اول آن بوده زنی تخمک تولید نمی‌کند، تخمک زنی دیگر را بگیرند و در رحم این زن قرار دهند و شوهرش با او آمیزش کند و باردار شود.

این فرض اعمّ از آن است که زن تخمک دهنده همسر دیگر یا کنیز مرد باشد، یا بین او و مرد، هیچ گونه نسبت زوجیّت نباشد.
تلقیح مصنوعی، ص: ۱۲۷
سؤال این است که آیا این گونه تلقیح از نظر فقه جایز است یا خیر؟

اقوال در مسأله

در این مسأله اقوال زیر مطرح است:
۱. قول به جواز به طور مطلق:
برخی معتقدند که این شکل از تلقیح مصنوعی، به طور مطلق-/ چه تخمک دهنده همسر دیگر مرد باشد، و یا هیچ نسبت زناشویی بین آنها نباشد- جایز است.
قائلین به جواز، دو گروه هستند:
گروه اول: کسانی که شکل دوم را جایز می‌دانند، این شکل را نیز جایز می‌دانند.
گروه دوم: برخی از کسانی که شکل دوم را حرام می‌دانند، در این مورد می گویند بعید نیست که قائل به جواز شویم.[۱۳۱]

تلقیح مصنوعی ؛ ص۱۲۷
۲. قول به جواز در صورتی که تخمک دهنده همسر دیگر مرد باشد.
۳. قول به حرمت به طور مطلق
ما بر اساس ادلّه و مدارکی که خواهد آمد، این قول را اختیار کرده‌ایم.

دلیل قول به حرمت

در تبیین دلیل حرمت شکل دوم تلقیح مصنوعی، گفتیم که این فعل مشمول آیه شریفه: «فمن ابتغی وراء ذلک فاولئک هم العادون» خواهد بود.
شکل سوم نیز مشمول همین آیه شریفه است.
در آنجا بیان کردیم که بنا بر اطلاق آیه شریفه، فقط فرج زن و شوهر
تلقیح مصنوعی، ص: ۱۲۸
بر یکدیگر حلال است و همان طور که مرد حق ندارد نطفه خود را در رحم زن اجنبی- ولو با تلقیح مصنوعی- قرار دهد و زن حق ندارد نطفه مرد اجنبی را در رحم خود قرار دهد، از سویی زن حق ندارد تخمک زن اجنبی را نیز در رحم خود قرار دهد.

دلیل قول به تفصیل

این قول عبارت بود از جواز تلقیح در صورتی که تخمک دهنده همسر مرد باشد.
چنان که گفتیم، یکی از فرض‌های شکل سوم آن است که این دو زن- یعنی زن نازا و زن تخمک دهنده- شوهرشان یک نفر

باشد. در این فرض، برخی از فقهاء احتمال جواز داده و چنین تلقیحی را حرام نمی‌دانند.
دلیل عمده این قول آن است که می‌گویند: برای اثبات تحریم در شکل دوّم، به روایاتی مانند: «من أقرّ نطفته فی رحم یحرم علیه» تمسک کرده و می‌گفتیم بنا بر این روایات تلقیحی حرام است که میان نطفه مرد و تخمک زنی است که بینشان نسبت زوجیّت وجود ندارد. امّا در اینجا که تلقیح میان نطفه مرد و تخمک همسرش، در رحم زن دیگرش، می‌باشد، این استدلال جاری نمی‌شود. بنا بر این اگر تخمک آن هوو را در رحم این زن قرار دادند، «رحم یحرم علیه» بر آن صادق نخواهد بود.
بر این اساس، از آنجا که ایشان دلیل حرمت را منحصر در این گونه روایات می‌دانند، طبیعی است که با از کار انداختن دلالت آن بر حرمت این فرض، اصل برائت جاری کرده، و قول به جواز را اختیار می‌کنند.
تلقیح مصنوعی، ص: ۱۲۹

جواب قول به تفصیل

چنان که در بیان ادلّه شکل دوّم تلقیح مصنوعی آمد، دلیل حرمت منحصر در این روایات نیست، حتّی در آنجا، دلالت این روایات را برای اثبات حرمت شکل دوّم از کار انداختیم و عمده دلیل برای آن شکل منحصر گردید در آیه ۵ تا ۷ سوره مؤمنون، به خصوص آیه ۷: «فمن ابتغی وراء ذلک فاولئک هم العادون».
در این فرض نیز، بر اساس این آیه شریفه، حکم به حرمت جاری است و اطلاق آن، قرارگرفتن تخمک آن زن را در رحم هوویش جایز نمی‌داند.
به عبارت دیگر: اگر اطلاق آیه شریفه را مورد دقت قرار دهیم، فرقی میان اینکه دو زن، شوهرشان یک نفر باشد یا خیر، نمی‌گذارد. درست است که زن تخمک دهنده فرجش بر شوهر آن زن حلال است، اما فرج آنها بر یکدیگر حرام است و داشتن شوهر واحد، موجب حلال بودن فرج آنها بر یکدیگر نمیشود.

بررسی فقهی فرض سوم

آنجا که لقاح میان نطفه مرد و تخمک زن اجنبیه، در خارج رحم صورت گیرد.
بحث در این فرض بر دو محور است:
محور اول: آیا این تلقیح حلال است یا خیر؟
محور دوم: آیا بعد از تلقیح، کاشتن آن در رحم زن این مرد جایز است یا خیر؟
تلقیح مصنوعی، ص: ۱۳۰
نسبت به محور اول: برخی گفته‌اند اشکالی ندارد؛ زیرا روایاتی که در آن آمده است: «من أقر نطفته فی رحم یحرم علیه» اینجا را شامل نمی‌شود، زیرا منی در خارج با تخمک تلقیح شده است و صدق «رحم یحرم علیه» بر آن نمی‌شود.
اما با بیانی که داشتیم و بعدا نیز خواهد آمد، در این روایات، رحم خصوصیّتی ندارد، بلکه ملاک، تلقیح ماء مرد و تخمک زنی است که بر این مرد حرام است. پس بر اساس این ملاک و ضابطه، از این روایات استفاده می‌شود که این فرض از تلقیح حرام است.
اما اگر مبنا و مستند تحریم را آیه قرار دادیم، نمی‌توان حرمت را استفاده نمود؛ زیرا در اینجا «ابتغی وراء ذلک» وجود ندارد، چون زن رحم خود را در اختیار غیر قرار نداده است، بلکه فقط تخمک را از درون رحم او خارج کرده اند و در خارج از رحم، با اسپرم

مرد اجنبی تلقیح صورت گرفته است. در اینجا اطلاق آیه حرمت را اثبات نخواهد کرد.
امّا نسبت به محور دوم: اگر در خارج تلقیح انجام گرفت، آیا می‌توان آن را در رحم زن این مرد، یا در رحم زنی دیگر قرار داد؟ بر طبق مبنایی که ما اختیار کردیم، اطلاق آیه شامل آن می‌شود و داخل کردن این ماده در رحم زن دیگر، چه بر مرد حلال باشد یا حرام، جایز نیست و مشمول «فمن ابتغی وراء ذلک» خواهد شد.
تلقیح مصنوعی، ص: ۱۳۱

شکل چهارم: تلقیح میان نطفه زن و شوهر، خارج از رحم

اشاره

این شکل بر این امر استوار است که اسپرم و تخمک، مربوط به زن و شوهر است و عمل لقاح، در خارج از رحم صورت می گیرد. امّا بر اساس اینکه جنین در کجا متکوّن گردد، فرض‌های مختلفی مطرح می‌شود.

فرض‌های مختلف شکل چهارم

اشاره

فرض اول: تشکیل جنین و تکوین آن خارج از رحم صورت گیرد و به رحمی منتقل نشود.
فرض دوم: جنین به رحم همسر مرد، یعنی زن تخمک دهنده منتقل گردد.
این دو فرض بر حسب قواعد و ضوابطی که تا به حال بدانها اشاره شده است، اشکالی ندارد و جایز است. تنها مشکل برخی مقارنات و ملازمات مانند لمس و نظر است، که البته امری کلی و خارج از موضوع تلقیح بوده و چه بسا در همه صورت‌های تلقیح جاری باشد.
فرض سوم: جنین به رحم زن دیگر یا کنیز صاحب نطفه، منتقل گردد.
فرض چهارم: جنین به رحم زنی بیگانه، منتقل گردد.
تلقیح مصنوعی، ص: ۱۳۲
در این دو فرض نیز از نظر تلقیح خارجی اشکالی وجود ندارد، زیرا اسپرم برای شوهر است و تخمک برای همسر او، که در خارج رحم تلقیح میان آنها صورت گرفته است. از این روی، هیچ اشکال و حرمتی متوجّه آنها نیست.
سؤال و مشکل آنجا مطرح است که جنین را به رحم دیگری، خواه همسر دیگر مرد یا زنی اجنبیّه، منتقل کنند. آیا چنین اقدامی از نظر فقه و شرع جایز است، یا خیر؟
بحث از جواز یا عدم جواز فرض چهارم، فرع بر قول به جواز فرض سوم است، پس در ابتدا بررسی فقهی را متمرکز در فرض سوم می کنیم و آن را از منظر روایات و آیات مورد بررسی قرار می‌دهیم.

حکم فقهی فرض سوم

الف. استدلال به روایات

در مورد روایاتی که در آنها آمده است: «من أقر نطفته فی رحم یحرم علیه» نسبت به فرض سوم، نکاتی مطرح است که در زیر بیان می کنیم.

۱. در مورد جواز یا حرمت تلقیح طبق فرض سوم، ممکن است گفته شود که رحم زن دوّم برای زوج حرام نیست، پس این روایات شامل این فرض نمی‌شود، چون روایت نهی از رحمی می کند که برای شخص حرام است.

۲. ممکن است کسی بگوید که ما از این روایات عنوانِ «رحم یحرم علیه» را الغاء خصوصیّت می کنیم و می گوییم: از این روایات استنباط می‌شود که نطفه مرد فقط باید در رحم زنی قرار گیرد که با او آمیزش

تلقیح مصنوعی، ص: ۱۳۳

شرعی داشته است، یا تلقیح باید با تخمکی صورت گیرد که مرد با او آمیزش داشته است. بدیهی است که بر اساس این استنباط حتّی فرض اوّل نیز محلّ اشکال خواهد بود، زیرا در آن فرض، تلقیح نطفه مرد با تخمک همسرش، از راه آمیزش نبوده است.

پر واضح است که این الغاء خصوصیّت وجهی ندارد و هیچ یک از فقهاء در فرض اول قائل به حرمت نشده‌اند.

۳. ممکن است کسی انصراف این روایات را ادّعا کرده و بگوید که این روایات منصرف به جایی است که تخمک لقاح شده مربوط به همان رحمی باشد که پس از لقاح در آن قرار می گیرد. بر این اساس نسبت به فرض سوم قول به جواز مشکل خواهد بود. امّا چنین انصرافی به هیچ روی درست نیست و وجهی ندارد.

در کنار این روایات، روایتی دیگر وارد شده است که کمی کار را مشکل می کند. و آن روایتی است که از امام علیه السلام سؤال کردند که زنا مهم‌تر است یا خمر، و چرا حدّ زنا ۱۰۰ ضربه است و حد خمر ۸۰ ضربه؟ حضرت در جواب می‌فرمایند: در زنا ۲۰ ضربه برای این است که:

«لِتَضْيِيعِهِ النُّطْفَةَ وَ لِوَضْعِهِ إِيَّاهَا فِي غَيْرِ الْمَوْضِعِ الَّذِي أَمَرَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ بِهِ»[۱۳۲].

مدلول روایت آن است که این نطفه را نباید در موضعی قرار داد که

تلقیح مصنوعی، ص: ۱۳۴

خداوند امر به آن نکرده است. پس در فرض سوم و چهارم که نطفه پس از تلقیح در رحم زن دیگر قرار می گیرد، می‌توانیم بگوییم «فی غیر الموضع الذی أمره اللّه به» بر آن صدق می کند و بر اساس آن حرمت را اثبات کنیم.

ممکن است در جواب گفته شود: «الموضع الذی امر الله به» یعنی رحمی که برای مرد حلال است، و در فرض سوم، رحم همسر دیگر یا کنیز برای مرد حلال می‌باشد، پس مشکلی از این جهت وجود ندارد.

استدلال کننده در پاسخ می گوید: چه بسا خداوند اراده‌اش بر این تعلّق پیدا کرده است که نطفه مرد فقط با تخمک رحم همان زن تلقیح شود و در فرض سوم چنین نیست.

به هر حال، چه بر اساس این روایت و چه روایت قبل، این ادّعای انصراف وجهی ندارد و بین تعبیر «فی غیر الموضع الذی أمره اللّه به» با تعبیر «فی رحم یحرم علیه» به نظر ما هیچ فرقی از این نظر وجود ندارد.

بنابراین، اگر بخواهیم استدلال را متمرکز بر روایات کنیم، فرض سوّم از شکل چهارم تلقیح مصنوعی، یعنی آنجا که نطفه تلقیح شده را در رحم همسر دیگر مرد قرار می‌دهند، جایز بوده و مشکلی از جهت روایات وجود ندارد.

ب. استدلال به آیات

بر اساس مبنایی که ما در بحث‌های گذشته، بخصوص در بررسی شکل دوّم تلقیح مصنوعی اختیار کردیم و راه حرمت را منحصر نمودیم

تلقیح مصنوعی، ص: ۱۳۵

به آیه شریفه «فمن ابتغی وراء ذلک»[۱۳۳] نتیجه فرق خواهد کرد و جهت استدلال فقهی متفاوت با نتیجه‌ای خواهد بود که از روایات گرفتیم. به این بیان که: بر اساس این آیه شریفه، یکی از مصادیق «فمن ابتغی وراء ذلک» آن است که زن اجازه دهد تخمک هوویش را در رحم او قرار دهند، خواه تنها تخمک را قرار دهند- چنان که در شکل سوم گذشت- یا تخمکِ تلقیح شده با نطفه شوهرش را قرار دهند- چنان که فرض سوّم بر همین اساس است- در همه این صورت‌ها، شارع مقدس اجازه نمی‌دهد تخمک دیگری وارد رحم او شود، بلکه می‌خواهد رحم زن تنها برای نطفه شوهرش باشد، نه چیز دیگری.

اشکال

برخی از فقهاء این شکل از تلقیح را مشابه با فرض اوّل دانسته‌اند که نطفه مرد را در خارج با تخمک زن تلقیح کرده و جنینِ به وجود آمده را تا لحظه تولّد، در دستگاهی پرورش دهند، بر اساس این تنظیر حکم به جواز این فرض کرده و گفته‌اند اشکالی ندارد که جنین را در رحم زن دیگر قرار دهند. البتّه این بزرگان، عدم دلالت روایات را نیز با این تنظیر ضمیمه می‌کنند و قول به جواز را استنتاج می‌کنند.

جواب

دلیل حرمت در این فرض، همان آیه شریفه است، به عبارت دیگر

تلقیح مصنوعی، ص: ۱۳۶

این فرض مشمول آیه شریفه: «فمن ابتغی وراء ذلک» می‌شود، امّا در مورد رحم مصنوعی عنوان «فمن ابتغی» صدق نمی‌کند. از طرفی دلیلی بر حرمت قراردادن جنین در رحم مصنوعی وجود ندارد. از این روی حکم این دو متفاوت خواهد بود.

نتیجه: در فرض سوم از فرض‌های چهارگانه شکل چهارم، نمی‌توان حکم به جواز صادر نمود و بالطبع فرض چهارم نیز همین حکم را خواهد داشت.

دلیل دیگر جواز فرض سوم و جواب آن

برخی از فقهاء بر جواز قراردادن ترکیب حاصل از لقاح در رحم زنی غیر از صاحب تخمک، به عدم جواز سقط جنین ناشی از زنا استدلال کرده‌اند، با این بیان که همان طور که در زنا، بعد از آن که میان اسپرم و تخمک تلقیح صورت گرفت، سقط جنین جایز نیست، در اینجا نیز بعد از تلقیح، از میان بردن این ترکیب جایز نیست و لازم است آن را در رحم دیگری قرار دهند. در اینجا رحم هم مثل دستگاه عمل می‌کند و محافظ جنین متکوّن شده بعد از تلقیح است.

جواب

به نظر می‌رسد که در اینجا مغالطه آشکاری وجود دارد و آن این است که موضوع بحث ما در رابطه با نطفه تلقیح یافته‌ای است که هنوز در رحم قرار نگرفته است و اگر به حال خود رها شود، از بین رفته و شرایط ادامه زندگی به طور طبیعی برای آن وجود ندارد. امّا موضوع سقط جنین در زنا نطفه تلقیح یافته‌ای است که در رحم جای گرفته و اگر به حال خود رها شود، به طور طبیعی شرایط برای رشد آن و تبدیلش به جنین و بچه وجود دارد.

تلقیح مصنوعی، ص: ۱۳۷

در مورد ترکیب حاصل از تلقیح که هنوز در رحم قرار نگرفته، چه دلیلی وجود دارد که قرار دادن آن را در رحم واجب بدانیم، که در صورت عدم آن، عنوان قتل را پیدا کند. به طور کلّی میان سقط و قتل جنین و حفظ جنین ملازمه‌ای وجود ندارد. هر چند هم

بپـذیریم که این ملازمه وجود دارد و حفظ جنین نیز واجب است، باز هم از موضوع ما خارج است. موضوع ما آنجاست که نطفه با تخمک تلقیح شده و سلول جنینی را شکل داده‌است و این سلول در این مرحله هنوز عنوان نفس محترمه را پیدا نکرده‌است، وقتی نفس محترمه می‌شود که در رحم قرار گیرد و تبدیل به جنین شود.

نکته‌ای علمی:

در بحث‌های گذشته، دلالت روایات «من أقر نطفته فی رحم یحرم علیه» را بر حرمت تلقیح مصنوعی تمام ندانستیم و گفتیم از این روایات نمی‌توان ضابطه‌ای بدست آورد و حرمت تلقیح را اثبات نمود.

حال اگر کسی از این روایات این ضابطه را استفاده کرد که استقرار در رحم خصوصیّتی ندارد، بلکه تلقیح میان نطفه مرد و تخمک زن خصوصیّت دارد، خواه این تلقیح در داخل رحم باشد خواه بیرون رحم، و هر دو مشمول مجازات مطرح شده در روایت می‌شود، از سویی اگر تلقیح صورت نگیرد، ولو آنکه مرد نطفه‌اش را در رحم زن ریخته باشد، مشمول این روایات نمی‌شود.

پس رحم خصوصیّت ندارد، آن چه که خصوصیّت دارد تلقیح نطفه این مرد با تخمک زن اجنبیّه است، آنجا که این تلقیح ماده‌ای بشود برای تکوین جنین.

تلقیح مصنوعی، ص: ۱۳۸

نتیجه این اطلاق آن می‌شود که ملاک و ضابطه در حرمت تلقیح آن است که تلقیح، میان نطفه مرد و تخمک زن اجنبیه باشد، خواه در رحم یا بیرون آن، در غیر این صورت، هیچ حرمتی در میان نیست و مطلقا حلال است. بنا بر این در کلیه فرض‌های شکل چهارم، حرمتی متوجّه شخص نخواهد بود، خواه نطفه و تخمکِ تلقیح شده را رحم همان زنی که تخمک را از او گرفته‌اند بگذارند، یا در رحم زوجه دیگر این مرد، یا در رحم کنیز او، یا در رحم زنی که زوجه این مرد نیست، یا در دستگاه بگذارند.

این یک اطلاق که از روایات استفاده می‌شود.

در کنار آن، اگر آیه شریفه: «فمن ابتغی وراء ذلک فاولئک هم العادون» را مورد توجه قرار دهیم، اطلاق دیگری را استفاده می کنیم که در آن، بر خلاف روایات، رحم خصوصیت پیدا می کند و ضابطه حرمت آن خواهد بود که زن، رحم خود را در اختیار غیر ماء شوهرش قرار دهد، خواه ماء مرد دیگری باشد، یا ماء مرد خودش که با تخمک زن دیگری آمیخته شده است. در همه این موارد زن مشمول «هم العادون» خواهد بود و مرتکب حرام شده است.

با حفظ این مقدمه، این سؤال پیش می‌آید که آیا میان این دو اطلاق تعارضی وجود ندارد؟ به عبارت دیگر، بر مبنای کسی که دلالت روایات را تمام بداند و در عین حال اطلاق آیه را نیز بپذیرد، آیا این دو اطلاق و ضابطه با یکدیگر تعارض نخواهند داشت؟

پاسخ آن است که بلی، میان این دو تعارض پدید می‌آید و باید قواعد باب تعارض را در این جا جاری کنیم. این تعارض به خصوص

تلقیح مصنوعی، ص: ۱۳۹

در محلّ سخن ما یعنی فرض سوّم و چهارم از شکل چهارم وجود دارد.

به این صورت که اطلاق روایات حکم به جواز آن می‌کند و اطلاق آیه حکم به حرمت آن دارد.

به هر حال این نکته‌ای علمی بود که لازم بود در اینجا اشاره‌ای بدان داشته باشیم، هر چند بر اساس آنچه پیشتر بیان آن به تفصیل گذشت، دلالت روایات بر حرمت تلقیح مصنوعی تمام نیست، پس نوبت به اطلاق گیری و تعارض آن با اطلاق آیه نخواهد رسید.

رحم اجاره‌ای:

از همین جا حکم رحم اجاره‌ای روشن می‌شود.
رحم اجاره‌ای در واقع همان دو فرض سوم و چهارم است که جنین به وجود آمده از تلقیح اسپرم و تخمک زن و شوهر را در رحم زنی دیگر قرار می‌دهند، و تا زمانی که نوزاد به دنیا بیاید در آنجا نگهداری می کنند.
بر اساس آنچه تا کنون در بررسی شکل چهارم تلقیح مصنوعی بیان کردیم، در اختیار دادن رحم توسط دیگری، چه به صورت اجاره باشد یا عنوان دیگر، حرام است.
امّا اینکه اگر چنین حرامی انجام شد، فرزند به دنیا آمده از نظر حقوقی متعلّق به کیست، بحثی جداگانه است که در مباحث بعدی بیان خواهد شد.
تلقیح مصنوعی، ص: ۱۴۰

شکل پنجم: برخی از صورت‌های نادر الوقوع تلقیح مصنوعی

اشاره

در مباحث گذشته، بسیاری از شکل‌های تلقیح مصنوعی را که اکنون، در جهان متداول بوده و انجام آنها امکان عرفی و علمی دارد، به تفصیل مورد بررسی قرار دادیم.
در کنار آنها شکل‌های دیگری نیز قابل تصور است که چه بسا در حال حاضر و بر اساس امکانات و پیشرفت‌های کنونی علم پزشکی، فقط می‌توانند در حد تئوری باشند، یا انجام آنها تنها در سطح آزمایشگاه ممکن باشد. با این حال بعضی از این صورت‌ها را نیز به جهت تکمیل این مباحث مورد بررسی و تحلیل فقهی قرار می‌دهیم.

صورت اولتلقیح اسپرم مرد و تخمک یک حیوان

اشاره

این صورت خود فرض‌های مختلفی را به دنبال دارد، که از آن جمله است.
فرض اول: ماده تلقیحی را در رحم انسان دیگری قرار دهند.
فرض دوم: ماده تلقیحی را در رحم حیوانی قرار دهند.
حکم این صورت را بر اساس روایات و آیات مربوطه مورد بررسی قرار می‌دهیم.
تلقیح مصنوعی، ص: ۱۴۱

بررسی دلالت روایات

روایات مطرح شده در تلقیح مصنوعی، همگی در مورد اسپرم و تخمک انسان است و در آنها هیچ موردی نداریم که از تخمک حیوان سخن به میان آمده باشد.

بـه عنـوان مثـال، روایـت: «مـن أقرّ نطفتـه فی رحـم یحرم علیه» ظهـوری بسـیار روشن در مـوردی دارد که دو طرف-/ یعنی اسـپرم و تخمک هر دو-/ از جنس انسان باشد.

از این روی، کسـانی که دلیـل حرمت تلقیـح را در اینگونه روایـات منحصـر می‌کننـد، در مورد این صورت از تلقیـح، حکم به جواز کرده و می‌گوینـد این مـورد، از مورد روایـات خـارج است و بـدین ترتیب، به سـراغ اصـل اولی رفته و در آن اصالـهٔ الـبرائه جـاری می‌شود.

بررسی دلالت آیات

بر اسـاس توضیـحات مشـروحی که در مبـاحث سـابق بیان کردیم، اطلاق آیه «فمن ابتغی وراء ذلک فأولئک هم العادون» شامل این مورد هم می‌شود. بدین ترتیب می‌توان از طریق این استدلال، به حرمت این صورت از تلقیح مصنوعی حکم نمود.

خداوند متعال قبل از این آیه می‌فرماید:

«الّذِینَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ إِلّا عَلَی أَزْوَاجِهِمْ أوْ مَا مَلَکَتْ ایْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَیْرُ مَلُومِین»[۱۳۴].

تلقیح مصنوعی، ص: ۱۴۲

سؤال این است که چرا مطلب را در همین جـا تمـام نکرد. این به خـاطر آن است که بـا فـاء تفریعیه که دو بار در آیه بعـدی آورده، ضابطه‌ای کلی را به دست دهـد، یعنی در وراء این ارتباطِ زوج و زوجه، هر گونه ارتباط دیگری متصور است، خواه از ناحیه ارتباط یک مرد اجنبی باشد، یا تخمک زن دیگری را در رحم این زن قرار دهند، که اطلاق آیه تمام اینها را شامل می‌شود. از جمله، شامل این مورد نیز خواهد شد که تخمک حیوانی را بخواهند در رحم این زن قرار دهند.

صورت دوم‌یک طرف از تلقیح گیاه باشد

امروزه مطالعات و تحقیقات علم پزشـکی گواه آن است که چه بسا بتوان از گیاهان، سـلول‌هایی برای تولید مثل در انسانها به دسـت آورد، خواه سول‌های نر یا ماده.

با این وجود، بر اساس مبانی کسانی که دلیل حرمت را منحصر در روایات می‌کردند، اشکالی در استفاده از سلولهای گیاهی و لقاح آن با اسپرم یا تخمک انسانی، و قرار دادن آن در رحم، ایجاد نخواهـد شد و با عدم اسـتظهار حرمت از روایات، اصالهٔ البرائه جاری کرده و حکم به جواز می‌کنند.

اما بر طبق مبانی ما و اطلاق آیه شریفه، این صورت نیز داخل در اطلاق آیه است و می‌توان حکم به حرمت آن نمود.

استدلال به مقاصد شریعت

اهل سنت بحثی دارند تحت عنوان مقاصد شریعت. آنها در مقاصد

تلقیح مصنوعی، ص: ۱۴۳

الشـریعه به دنبال بررسـی و یافتن این موضوع هستند که هدف خداوند از تشریع این قوانین چه بوده است و چه غایتی را دنبال کرده است. بدین ترتیب، با استفاده از آن هدف و غایت، به استنباط و اجتهاد می‌پردازند.

به عنوان مثال می‌گویند یکی از اهداف شارع از تشریع قوانین و احکام نکاح، حفظ نسل است به همین شکل انسانی، به گونه‌ای که

پـدر و مادر وی معین و مشـخص باشد و سـیر تکاملی و تکوین او، تا تبدیل به جنین کامل و تولد، به همان شـکلی باشد که خداوند متعـال در قرآن کریم بـدان اشاره دارد[۱۳۵]. بـدین ترتیب سـتفاده می‌شـود که هر راهی بر خلاـف آن، ولـو آن که از جهت علمی ممکن باشد، خلاف غایت و مقصد شریعت است، چرا که شارع مقدس، احسن تقویم را این راه قرار داده است و هدف او آن است که انسان از راه احسن تقویم متولد شود.

بعضـی نیز آنقـدر در اینجا جمود کرده، تا آنجا که می گوینـد: لقاح میان زن و شوهر، فقط از راه طبیعی جایز است و از راه‌های غیر طبیعی و با تلقیح مصنوعی- به شکل اول- جایز نمی‌باشد.

به هر حال، در صورت مـذکور، اگر بخواهیم جنین انسانی را به وسـیله تخمک حیوان یا گیاه به دست آوریم، این با غرض و هدف شارع سازگار نمی‌باشد.

البته این مطلب را به عنوان دلیلی مسـتقل نمی‌پذیریم، بلکه می‌توان آن را فتح بابی دانست برای بررسی‌های بیشتر پیرامون این نوع از ادلّه فقهی.

تلقیح مصنوعی، ص: ۱۴۵

بخش دوم: مسائل حقوقی تلقیح مصنوعی

اشاره

تلقیح مصنوعی، ص: ۱۴۷

در مبـاحث قبـل، پیرامون جنبه‌های فقهی تلقیـح مصـنوعی و جواز یا حرمت شـکل‌های مختلف آن به تفصـیل سـخن رانـدیم. اکنون نوبت می‌رسد به بررسـی برخی از مهم‌ترین مباحث حقوقی تلقیح، به ویژه اینکه فرزند متولد شده از طریق تلقیح مصـنوعی، متعلق به کیست و پدر و مادر او چه کسانی هستند.

پر واضـح است که اهمیت این بخش، کمتر از بخش قبلی نیست، و چه بسـیار مورد ابتلا و سؤال بسـیاری از خانواده‌ها، بخصوص در تلقیـح به شـکل رحم اجاره‌ای، باشد. از این روی، عمده بحث را به این شـکل از تلقیح مصـنوعی معطوف کرده، در کنار آن، دیگر اشکال را نیز مورد بررسی قرار می‌دهیم.

تلقیح مصنوعی، ص: ۱۴۸

فصل اول: حقیقت و مفهوم نسب

اشاره

بسـیاری از سؤال‌های فقهی و حقوقی در رابطه با تعیین پـدر و مادرِ فرزنـد متولـد شـده از راه تلقیح مصـنوعی، باز می گردد به اینکه حقیقت نسب در شـرع مقدس اسلام چیست و آیا نسب، دارای یک معنای اصطلاحی شرعی و یک حقیقت شرعیه هست یا خیر؟ از این روی، ابتدا به بررسـی این موضوع می‌پردازیم و از این منظر، موضع خود را در رابطه با شکل‌های مختلف تلقیح مصنوعی روشن خواهیم کرد.

آیا نسب یک معنای شرعی خاص دارد؟

در این رابطه دو دیدگاه وجود دارد.

دیدگاه نخست

این دیدگاه معتقد است که در اسلام، نسب دارای مفهومی خاص و معنایی اصطلاحی نیست، بلکه در تعیین نسب باید به عرف مراجعه کرد و فقط عرف است که ملاک برای تعیین نسب می‌باشد.
برای اثبات این مطلب همین بس که عرف می‌گوید صاحب نطفه، عنوان پدر را دارد و صاحب تخمک عنوان مادر.
تلقیح مصنوعی، ص: ۱۴۹

دیدگاه دوم

این دیدگاه بر آن است که نسب حقیقتی شرعی و اصطلاحی خاص دارد. صاحبان آن، بر اساس برخی مستندات و دلایل، معتقدند که نسب در اسلام مفهومی خاص دارد و برای تعیین نسب باید نظر شرع را جویا شد، پس در بحث‌هایی مثل تلقیح مصنوعی، نمی‌توان دیدگاه عرف را ملاک و معیار برای تشخیص نسب قرار داد.

مستند دیدگاه دوم

اشاره

مستندات و دلایل اصلی این دیدگاه بر دو محور زیر دور می‌زند:

الف. نفی نسب از ولد الزنا

اشاره

یکی از مسلّمات فقه شیعه آن است که شارع مقدس، ولد الزنا را منتسب به هیچ یک از پدر و مادرش نمی‌داند و به اصطلاح، نسب او را نفی کرده است.
محقّق نجفی در این باره می‌فرماید:
وکیف کان فلا یثبت النسب مع الزنا إجماعاً بقسمیه، بل یمکن دعوی ضروریته، فضلا عن دعوی معلومیّته من النصوص أو تواترها فیه[۱۳۶].
به هر حال، نسب با زنا ثابت نمی‌شود، دلیل آن هر دو قسم اجماع است، بلکه امکان دارد ادعای ضروری بودن این مطلب بشود، چه رسد به اینکه معلوم بودن آن را بخواهیم با روایات یا تواتر آنها در این باره، به اثبات برسانیم.
تلقیح مصنوعی، ص: ۱۵۰
یکی از آثار نفی نسب ولد الزنا آن است که او بر طبق دیدگاه مشهور فقهاء، از زانی و زانیه ارث نمی‌برد. البتّه در مقابل دیدگاه مشهور، برخی از قدمای از فقهاء، مثل شیخ صدوق و یونس بن عبد الرحمن، معتقد بودند که ولد الزنا از پدر یا مادر خود ارث می‌برد[۱۳۷]. دلیل آنها نیز بعضی روایاتی است که در این زمینه وارد شده است.

حال کسانی که برای نسب مفهومی شرعی قائلند، به نفی نسب از ولد الزنا و محرومیّت او از ارث استدلال کرده‌اند، که معنای آن این است که ام و اب بودن، در دست شارع است، اگر حکم به پدری یا مادری کرد، می‌توان نسب را اثبات نمود، در غیر این صورت نمی‌توان کسی را بر اساس نظر عرف، منتسب به مادر یا پدری کرد.

نقد استدلال به نفی نسب ولد الزنا

با توجّه به مدارک و مستنداتی که این دیدگاه تا اینجا ارائه کرد، این سؤال مطرح می‌شود که آیا اگر شارع مقدس گفت فلانی از فلانی ارث نمی‌برد، می‌توان نتیجه گرفت که بین اینها نسبی وجود ندارد؟ آیا از نفی الإرث می‌توان استفاده کرد که از نظر شرع، اصلا نسبی وجود ندارد؟ یا اینکه شارع، اصل وجود نسب را بین زانی و بین این ولد الزنا قبول دارد، ولی در مورد ارث حکماً آن را خارج کرده است و آن را تخصیص زده است؟

دوران بین تخصیص و تخصّص

چنان که بیان داشتیم، بر طبق دیدگاه مشهور ولد الزنا ارث نمی‌برد،

تلقیح مصنوعی، ص: ۱۵۱

امّا در اینجا این سؤال مطرح است که آیا این امر، از قواعد عامّه ارث به عنوان استثناء و تخصیص خارج شده است، یا به نحو موضوعی خارج است و به اصطلاح خروج آن تخصّصی است؟

اگر تخصیصاً خارج شده باشد، بدین معناست که ولد الزنا جزء ارث برندگان و عمومات ارث بوده است، یعنی ولد لهذا الرجل و المرأة، امّا به دلیل مخصّص خارجی از ارث محروم شده و از تحت عمومات خارج شده است.

امّا خروج تخصّصی ولد الزنا به معنای آن است که ولد الزنا اصلًا فرزند آن زن و مرد نیست و در واقع از ابتدا از دایره موضوع ارث برندگان خارج شده است، پس خروجش تخصّصی می‌باشد.

حال اگر تخصّص اثبات شد، می‌توان گفت که شارع برای نسب مفهومی خاص را در نظر گرفته است و از ابتدا، ولد الزنا را منتسب به این دو نفر نکرده، تا بتواند از آنها ارث ببرد.

امّا دلیلی بر این امر نداریم و نهایت آن، دوران بین تخصیص و تخصّص خواهد بود.

در علم اصول، در بحث عام و خاص، از دوران بین تخصیص و تخصّص سخن به میان آمده، که آیا می‌توانیم به اصالهٔ العموم تمسّک کرده و نفی تخصیص کنیم و تخصّص را نتیجه بگیریم؟ برخی از اصولیین معتقدند که می‌توانیم به اصالهٔ العموم تمسّک کنیم و بگوییم مثلًا عموم «أکرم العلماء» تخصیص نخورده، و بدین ترتیب با نفی تخصیص، تخصّص را نتیجه گرفته و بگوییم که زید تخصّصاً از «أکرم العلماء» خارج است.

تلقیح مصنوعی، ص: ۱۵۲

در مقابل این دیدگاه، مرحوم آخوند خراسانی توقّف کرده است.

تحقیق هم این است که در این گونه موارد نمی‌توانیم از راه اصالهٔ العموم، تخصّص را نتیجه بگیریم و بگوییم این فردی که واجب الإکرام نیست، بر طبق أصالهٔ العموم، حتماً عالم نیست. اشکال هایی بر این دیدگاه وارد است که تحقیق آن در علم اصول آمده است. به طور اجمال وجه آن چنین است که این اصول لفظیّه، مثل اصالهٔ العموم یا اصالهٔ الإطلاق و امثال آن، برای کشف مراد

متکلّم است، امّا اینکه ما بتوانیم با اصالهٔ العموم، در واقع و نفس الأمر نیز تصرّف کرده و نتیجه بگیریم که زید عالم نیست، به حکم عقلاء اشتباه است و از اصول لفظیّه نمی‌توان چنین استفاده‌ای برد.

حال که اصالهٔ العموم جاری نشد، نهایت آن است که بگوییم شارع ولد الزنا را استثناء کرده و او تخصیصاً از ارث برندگان خارج شده است، چنان که احکام دیگری برای ولد الزنا قرار داده، مثل اینکه نمی‌تواند امام جماعت شود، یا مرجع تقلید شود و ...

پس باید به همین مقدار اکتفا کرد و نمی‌توان نتیجه گرفت که بین ولد الزنا و این مرد و زن، به طور کلی، رابطه نسبی قطع شده است و آنها هیچ ارتباطی با یکدیگر ندارند. زیرا به عرف که مراجعه کنیم، ولد الزنا را فرزند زانی می‌دانند، و او را منتسب به دیگری نمی‌کنند.

نکته

ادّعای صاحب جواهر بر اجماع و ضرورت در نفی نسب از ولد الزنا، مبتنی بر روایات خاصّی است که در این باب وجود دارد و مقصود ایشان و دیگر فقهاء نفی نسب، به معنای تخصّصی آن نیست تا کلیه

تلقیح مصنوعی، ص: ۱۵۳

احکام مربوط به نسب، مثل مَحرَمیّت و غیره را نیز بتوان از آن نتیجه گرفت و گفت ولد الزنا به مادرش محرم نیست.

ب. قاعده الولد للفراش

اشاره

در فقه قاعده‌ای داریم تحت این عنوان که: «الولد للفراش، وللعاهر الحجر».

این قاعده از دو جنبه با بحث ما مرتبط است.

از یک جنبه، مستند کسانی است که برای نسب، مفهومی شرعی قائلند.

از جنبه دیگر، در برخی از شکل‌های تلقیح مصنوعی، مستند برای تعیین پدر قرار گرفته است.

در اینجا ابتدا مفهوم و مفاد قاعده را به صورت اجمال، مورد بررسی قرار می‌دهیم، سپس به تناسب، از این دو جنبه بحث خواهیم کرد.

مستندات قاعده الولد للفراش

اشاره

قاعده «الولد للفراش» یکی از قواعد فقهی است که در کتب فریقین- شیعه و سنّی- وارد شده و کلیّات آن مورد اتفاق همه فرق اسلامی است. روایات و مستندات آن نیز آن قدر زیاد است که چه بسا اطمینان به تواتر آن می‌توان کرد. از این روی، برای دریافت بهتر مفهوم و مفاد آن، به بیان برخی از روایت‌های مربوط به این قاعده می‌پردازیم.

روایت نخست

هنگامی که معاویه به امیرالمؤمنین علیه السلام اعتراض می‌کند که چرا از زیاد، نفی پدر کرده‌ای؟ امیر المؤمنین علیه السلام در

جواب معاویه می‌فرماید:

تلقیح مصنوعی، ص: ۱۵۴

وأمّا ما ذکرت من نفی زیاد فإنّی لم أنفه، بل نفاه رسول الله صلی الله علیه و آله إذ قال: الولد للفراش و للعاهر الحجر[۱۳۸].

امّا آن چه را درباره نفی پـدر از زیاد بیان داشتی، من آن را نفی نکردم، بلکه پیامبر خدا صـلی الله علیه و آله آن را نفی کرده است، آنجا که فرمود: فرزند برای فراش است و برای شخص زنا کار سنگ است.

معنای لغوی فراش همان بستر و مفروش می‌باشـد و در اینجا کنایه از کسـی است که با مادر آن فرزنـد همبستر است و شوهر اوست. الولد للفراش یعنی لصاحب الفراش.

عـاهر یعنی سـتمکار و زناکار، و بر طبق این روایت، عاهر بهره‌ای از این فرزنـد نـدارد و محجور است. اگر به جای «الحِجر» بخوانیم: «الحَجَر» به معنای آن است که باید او را با سنگ راند و دور کرد.

روایت دوم

حسن صیقل از امام صادق علیه السلام نقل می کند:

قَالَ: سَـمِعْتُهُ یَقُولُ: وَ سُـئِلَ عَنْ رَجُلٍ اشْتَرَی جَارِیَةً ثُمَّ وَقَعَ عَلَیْهَا قَبْلَ أَنْ یَسْـتَبْرِئَ رَحِمَهَا؟ قَالَ: بِئْسَ مَا صَنَعَ یَسْتَغْفِرُ اللَّهَ وَ لَایَعُودُ. قُلْتُ: فَإِنَّهُ بَاعَهَا مِنْ آخَرَ وَ لَمْ یَسْـتَبْرِئْ رَحِمَهَا ثُمَّ بَاعَهَا الثَّانِی مِنْ رَجُلٍ آخَرَ فَوَقَعَ عَلَیْهَا وَ لَمْ یَسْتَبْرِئْ رَحِمَهَا فَاسْتَبَانَ حَمْلُهَا عِنْدَ الثَّالِثِ. فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام: الْوَلَدُ

تلقیح مصنوعی، ص: ۱۵۵

لِلْفِرَاشِ وَ لِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ[۱۳۹].

درباره مردی سؤال می کند که کنیزی را خریده است و قبل از آنکه آن را اسـتبراء کند، با او مواقعه کرده است. حضـرت می‌فرماید: بد کاری انجام داده است. باید اسـتغفار کند و دیگر این کار را انجام ندهد. راوی می گوید: گفتم: او جاریه را به دیگری می‌فروشد وشخص دوم آن را استبراء نکرده و مجددا او را به شخص دیگری می‌فروشد. این مشتری جاریه را گرفته و با او مواقعه کرده است و آثار حاملگی کنیز آنگاه که نزد مشتری سوم بوده، ظاهر شـده است امام به این قاعـده استشـهاد کرده و می‌فرماید: بچه برای صاحب فراش- یعنی مالک آخر- است و برای زنا کار سنگ است.

روایت سوم

این روایت مانند روایت دوم است، با این تفاوت که امام صادق علیه السلام در پایان آن فرموده است:

أَنَّهُ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْـدِ اللَّهِ علیه السـلام: الْوَلَـدُ لِلَّذِی عِنْـدَهُ الْجَارِیَـةُ وَلْیَصْبِرْ لِقَوْلِ رَسُولِ اللَّهِ صـلی الله علیه و آله: الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ وَ لِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ[۱۴۰].

تلقیح مصنوعی، ص: ۱۵۶

فرزند از آن کسی است که جاریه نزد اوست، پس باید صبر پیشه کند، و این به جهت فرمایش پیامبر خداست که فرمود:

فرزند برای فراش است و زنانکار را سنگ سزاست.

روایت چهارم

روایتی است که سعید اعرج از امام صادق علیه السلام نقل کرده است، به شرح زیر:

عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلَیْنِ وَقَعَا عَلَی جَارِیَةٍ فِی طُهْرٍ وَاحِدٍ لِمَنْ یَکُونُ الْوَلَدُ؟ قَالَ: لِلَّذِی عِنْدَهُ لِقَوْلِ رَسُولِ اللَّهِ صلی الله علیه و آله: الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ وَ لِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ[۱۴۱].

می گوید: از امام صادق علیه السلام سؤال کردم درباره دو مردی که با کنیزی مجامعت کرده اند، فرزند از آن کدام یک است؟ فرمودند: برای کسی است که کنیز نزد اوست، به خاطر فرمایش پیامبر اکرم که فرمودند: فرزند برای فراش است و زناکار را سنگ سزاست.

در این روایت، این دو مرد، در یک زمان نزدیک به هم، با کنیز جماع کرده اند و هر دو نیز نطفه‌شان را در رحم کنیز قرار داده اند. حضرت باز هم به این قاعده تمسک کرده و فرزند را از آن مالک جاریه می‌دانند.

روایت پنجم

حلبی در روایتی صحیح، از امام صادق علیه السلام روایت می کند که فرمود:

تلقیح مصنوعی، ص: ۱۵۷

«أَیُّمَا رَجُلٍ وَقَعَ عَلَی وَلِیدَةِ قَوْمٍ حَرَاماً ثُمَّ اشْتَرَاهَا ثُمَّ ادَّعَی وَلَدَهَا فَإِنَّهُ لا یُوَرَّثُ مِنْهُ شَیْءٌ فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صلی الله علیه و آله قَالَ: الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ وَ لِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ ...[۱۴۲].

هر مردی که با کنیز یک قومی از روی حرام جماع کرد، سپس آن را خرید و مدعی شد که فرزندی که از جاریه به دنیا آمده، از آن اوست، این شخص از آن فرزند ارث نمی‌برد، زیرا پیامبر اکرم فرمودند: فرزند برای فراش است و برای عاهر سنگ است ...

روایتی از کتب اهل سنّت

یکی از روایت‌های مشهوری که در صحاح اهل سنّت، در این باره نقل شده، به قرار زیر است.

عن عائشهٔ، قالت: کان عتبهٔ بن أبی وقّاص عهد إلی أخیه سعد بن أبی وقّاص أنّ ابن ولیدهٔ زمعهٔ منی فأقبضه. قالت: فلمّا کان عام الفتح أخذه سعد بن أبی وقّاص، و قال: ابن أخی قد عهد إلیّ فیه، فقام عبد بن زمعهٔ، فقال: أخی وابن ولیدهٔ أبی ولد علی فراشه، فتساوقا إلی النبی صلی الله علیه و آله فقال سعد: یا رسول اللّه صلی الله علیه و آله ابن أخی کان قد عهد إلیّ فیه، فقال عبد بن زمعهٔ: أخی و ابن ولیدهٔ أبی ولد علی فراشه، فقال رسول اللّه صلی الله علیه و آله: «هو لک یا عبد بن زمعهٔ»، ثمَّ قال النبی صلی الله علیه و آله: «الولد للفراش و للعاهر الحجر». ثمَّ قال صلی الله علیه و آله

تلقیح مصنوعی، ص: ۱۵۸

لسودهٔ بنت زمعهٔ زوج النّبی صلی الله علیه و آله «احتجبی منه لما رأی من شبهه بعتبهٔ» فما رآها حتّی لقی اللّه تعالی[۱۴۳].

عتبه به برادرش سعد بن أبی وقاص گفت: بچه جاریه زمعه از من است، هر وقت رفتی آنجا و او را دیدی این بچه را بگیر، عایشه گفت: در سال فتح مکه، سعد بن أبی وقاص بچه را گرفت و گفت این، بچه برادر من است، که درباره او با من عهد و پیمان بسته که او را بگیرم. عبد ابن زمعهٔ بلند شد، و گفت: این بچه برادر من و فرزند کنیز پدر من است که در فراش او به دنیا آمده است. پس آن دو به نزد رسول خدا صلی الله علیه و آله دادخواهی کردند. سعد گفت: ای رسول خدا، این پسر برادر من است که در مورد آن با من پیمان بسته (که او را پس بگیرم)، و عبد بن زمعهٔ گفت: این برادر من و فرزند کنیز پدر من است ه در فراش او به دنیا آمده است، پس پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمودند: این بچه از آن توست ای عبد بن زمعه، سپس فرمودند: الولد للفراش وللعاهر الحجر.

سپس پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به سوده- همسرشان که دختر زمعه بود- فرمود: این بچه شبیه به عتبه است، پس خودت را از اوبپوشن، (ولو آنکه به حسب ظاهر خواهر او هستی و با هم محرم هستید) و آن مرد تا وقتی که زنده بود، سوده را ندید.

تلقیح مصنوعی، ص: ۱۵۹

ارتباط قاعده با مفهوم نسب

برخی خواسته‌اند از این قاعده اینطور استفاده کنند که در اسلام، نسب مفهومی خاص دارد، به جهت آن که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در این روایات، فرزند را منسوب به شوهر زن یا مالك کنیز کرده است، و از شخص دیگر نفی کرده است، پس امر نسب در دست شارع است.

در جواب می گوییم: مورد قاعده آنجاست که ما شكّ در لحوق فرزند داشته باشیم و نسب او مشخص نباشد. معلوم است که در این گونه موارد، شارع مقدّس از جهت حقوقی باید حکمی داشته باشد و نمی‌تواند فرزند را به هیچ سمتی الحاق نکند. امّا نمی‌توان نتیجه گرفت که در واقع و نفس الأمر نیز چنین بوده است، چه بسا واقع چنین نباشد، چنان که حضرت در روایت اهل سنّت که نقل آن گذشت، همسر خود را امر می کند که احتیاط کرده و از آن بچه روی بپوشاند، به جهت شباهتی که به عتبه دارد. پس مقصود اسلام از این قاعده تشخیص حکم فعلی و ظاهری فرزند است، نه نسب واقعی او.

مفاد جریان قاعده

با دقت در مفاد این قاعده دو مطلب از آن فهمیده می‌شود:

اولًا: این قاعده به قرینه «وللعاهر الحجر» در جایی است که زنا محقّق شده باشد و ندانیم که این نطفه از آن کیست، آیا برای زناکار است یا شوهر یا مالك این کنیز؟ به عبارت دیگر «الولد للفراش»، به عنوان یك اماره شرعیّه است و موردش جایی است که زنا واقع شده باشد.

ثانیاً: این قاعده مربوط به جایی است که امکان لحوق ولد به شوهر

تلقیح مصنوعی، ص: ۱۶۰

این زن وجود داشته باشد. امّا در جایی که یقین به تعلّق نطفه به شخص دیگری باشد، این قاعده جاری نمی‌شود.

این مطالب اشاراتی کوتاه به مضمون این قاعده بود که لازم است در رساله‌ای مستقل و به طور مبسوط، پیرامون آن بحث نماییم. إن شاء اللّه.

تلقیح مصنوعی، ص: ۱۶۱

فصل دوم: نسب فرزند در شکل‌های مختلف تلقیح مصنوعی

اشاره

در این فصل به بررسی نسب فرزند در شکل‌های مختلف تلقیح مصنوعی که حکم فقهی آنها در بخش اول گذشت، می‌پردازیم.

شکل اوّل تلقیح مصنوعی

آن جا که تلقیح، میان نطفه زوج و تخمک زوجه است، هیچ تردیدی وجود ندارد که پدر او همان کسی است که صاحب نطفه است و مادرش هم صاحب تخمک است.

شکل دوم و سوم

یکی از شکل‌های تلقیح مصنوعی آن بود که نطفه مردی اجنبی را در رحم یک زن اجنبیه قرار دهند. این شکل چند فرض دارد:
در مواردی که نطفه را با تخمک در خارج یک رحمی تلقیح می‌کنند و بچه به وجود بیاید بحثی نیست که پدر بچه همان صاحب نطفه است.
در جایی که نطفه را در رحم زنی که شوهر ندارد نیز بگذارند بحثی نیست. اگر نطفه را بگیرند در رحم یک زنی که شوهر ندارد قرار دهند باز هم بحثی نیست که پدر بچه همان صاحب نطفه است.
اما اگر فرض کنیم که این زن اجنبیه دارای شوهر هم هست و پس از
تلقیح مصنوعی، ص: ۱۶۲
آنکه نطفه را در رحم او گذاشتند شوهرش با او جماع کرد سپس شوهرش هم با این زن آمیزش کرد و منی خودش را در رحم او قرار داد و احتمال دادیم که این تلقیح از منی شوهر باشد. در اینجا سؤال این است که پدر این فرزند چه کسی است؟
در اینجا به حکم قاعده الولد للفراش حکم می‌شود به اینکه پدر او شوهر همان زن است، نه کسی که نطفه متعلق به اوست.
زیرا چنان که گفتیم قاعده فراش مختص به باب زنا نیست، بلکه در هر کجا که امکان لحوق ولد به شوهر یا به مالک باشد، این قاعده جاری است.

شکل چهارم: رحم اجاره‌ای

اشاره

اگر نطفه شوهر را در خارج با تخمک همسر خودش تلقیح کنند و در رحم زن دیگری بگذارند، سؤال این است که مادر این فرزند کیست؟
آیا زنی است که تخمک داده است یا زنی است که فرزند در رحم او قرار گرفته است؟
در اینجا قاعده الولد للفراش مطرح نخواهد شد، چون صاحب نطفه معلوم است.
بنا بر این بر اساس آنچه در فصل قبل بیان کردیم، در تعیین مادر این فرزند به عرف مراجعه می‌کنیم. عرف صاحب تخمک را مادر می‌داند، نه کسی که فرزند در رحم او متکون شده است.

دیدگاه محقق خوئی در تعیین مادر

مرحوم محقّق خوئی قدس سره در اینجا دیدگاهی متفاوت دارد. ایشان با
تلقیح مصنوعی، ص: ۱۶۳
استناد به آیه دوم سوره مجادله، حکم می‌کند مادر، کسی است که فرزند از او متولّد شده است.
آیه مذکور چنین است:
«الَّذینَ یُظاهِرُونَ مِنْکُمْ مِنْ نِسائِهِمْ ما هُنَّ أُمَّهاتِهِمْ إِنْ أُمَّهاتُهُمْ إِلَّا اللَّائی وَلَدْنَهُمْ وَ إِنَّهُمْ لَیَقُولُونَ مُنْکَراً مِنَ الْقَوْلِ وَ زُوراً وَ إِنَّ اللَّهَ لَعَفُوٌّ

غَفُور»[۱۴۴].

کسانی که با زنان خود ظهار می‌کنند، زنان آنها مادران ایشان نیستند، بلکه مادر اینها کسانی‌اند که آنها را بوجود آورده و متولد کرده‌اند.

عبارت حضرت آیهٔ اللّه العظمی خوئی به شرح زیر می‌باشد:

المرأهٔ المذکورهٔ التی زرع المنی فی رحمها أمّ للولد شرعاً، فإنّ الأمّ التی تلد الولد کما هو مقتضی قوله تعالی «الذین یظاهرون منکم من نساءکم ....»[۱۴۵] إلی آخر الآیهٔ.

زن مذکور در سؤال که منی در رحم او کاشته شده است، ادر شرعی آن فرزند است، زیرا مادر، کسی است که فرزند را به دنیا می‌آورد، و این مقتضای آیه شریفه است: ....

بیان استدلال آن است که در این آیه شریفه، خداوند متعال مادر ظهار کنندگان را کسی معرفی می‌کند که اینها از او متولّد شده‌اند، در نتیجه به طور کلّی نتیجه این می‌شود که هر کسی که بچه از او متولّد شود، مادر او محسوب می‌شود.

تلقیح مصنوعی، ص: ۱۶۴

بر این اساس، در مسئله تلقیح مصنوعی نیز اگر تخمک زن دیگری را در رحم این زن قرار دادند و شوهر این زن با این زن آمیزش کرد و این زن بچه دار شد، چون بچه از این زن متولّد شده است، همو مادر این بچّه خواهد بود.

نقد فرمایش محقق خوئی قدس سره

در نقد فرمایش ایشان دو جواب عرض می‌کنیم:

جواب اول

در زمان جاهلیّت رسم بر آن بود که اگر مردی می‌خواست از زن خود جدا شود، به او می‌گفت: «ظهرک کظهر امی» یعنی زن خود را بسان مادر خود قرار می‌داد و همان طور که نکاح مادر بر او حرام است، نکاح با نیز بر او حرام می‌شد. این روشی بود برای جدایی از همسر و متارکه با او. در این تعبیر، «ظهر» کنایه از نکاح و مواقعه با همسر است.

این آیه شریفه در مقام نهی از چنین سخن و عملی است و می‌فرماید:

به اینها بگویید که همسران شما مادران شما نیستند، بلکه مادران شما کسانی هستند که شما را به دنیا آورده‌اند. به عبارت دیگر شما نمی‌توانید برای جدا شدن از این زن‌ها، حکم مادران خود را بر آنها جاری کرده و رابطه محرمیّت با آنها را مثل مادر خود ترسیم کنید.

پس آیه در مقام آن نیست که مادر را تعریف کند، بلکه در مقام آن است که بینش غلط مردم جاهلیّت را تصحیح کند تا حکم مادر را برای دیگران تسرّی ندهند.

تلقیح مصنوعی، ص: ۱۶۵

جواب دوم

چنان چه مادری بمیرد و بچه‌ای در شکم داشته باشد، اگر شکم مادر را پاره کرده و بچه را زنده بیرون آورند، در اینجا دیگر مادر فرزند را به دنیا نیاورده است و ولادتی در کار نیست. در لغت آمده است:

ولدت المرأهٔ ولاداً وولادهٔ وأولدت: حان ولادها[۱۴۶].

ولادت خروج از موضع طبیعی است و آنجا که خروج از موضع طبیعی نباشد، ولادت معنا ندارد، در حالی که عرف می‌گوید مادر او این زن است. پس بدین ترتیب با این مثال نیز این دیدگاه نقض می‌شود.

احتمال وجود دو مادر برای فرزند تلقیحی

در اینجا این احتمال نیز وجود دارد که بگوییم این فرزند دو مادر دارد. همان طور که شخص می‌تواند با شیر خوردن، مادری رضاعی نیز داشته باشد، از روی تنقیح مناط، چه بسا بتوان حکم کرد، این جنینی که نه ماه در شکم این زن تغذیه کرده است و از او متولّد شده است، فرزند او محسوب شود. البتّه مادر نسبی او همان صاحب تخمک است و این زن، مادر رضاعی او تلقّی خواهد شد.
والحمد للّه ربّ العالمین ۲۴/ ۱۱/ ۸۴[۱۴۷]

---

[۱] (۱). مؤمنون، ۱۴.

[۲] (۱). دکتر محمّد معین، فرهنگ فارسی.

[۳] (۱). کشف الرموز ۲: ۱۷۳.

[۴] (۲). تذکرة الفقهاء(طبع قدیم): ۵۹۷.

[۵] (۳). ایضاح الفوائد ۳: ۱۶۵.

[۶] (۴). جامع المقاصد ۱: ۳۲۶.

[۷] (۵). همان ۴: ۳۰۳.

[۸] (۶). همان ۶: ۱۲۸.

[۹] (۷). همان ۱۳: ۱۲.

[۱۰] (۸). رسائل المحقق الکرکی ۱: ۲۱۹.

[۱۱] (۹). الروضة البهیة ۵: ۳۳۵.

[۱۲] (۱۰). کشف اللثام ۷: ۱۱۶.

[۱۳] (۱) همان ۸ ۱۳۰

[۱۴] (۲) الحدائق الناضرة ۲: ۳۲۶

[۱۵] (۳) مفتاح الکرامة ۷ ۳۳۱

[۱۶] (۴) ریاض المسائل ۱۱ ۱۷

[۱۷] (۵) کتاب النکاح ۷۸

[۱۸] (۶) همان ۲۵۰

[۱۹] (۷) مستمسک العروة الوثقی ۱۴ ۲۲۳

[۲۰] (۱). القواعد الفقهیة ۳: ۳۶.

[۲۱] (۲). همان ۴: ۳۳۷.

[۲۲] (۳). دلیل العروة الوثقی ۱: ۲۰۳.

[۲۳] (۴). جامع المدارک ۴: ۱۲۳.

[۲۴] (۱). غایة المراد ۳: ۴۱.

[۲۵] (۲). جامع المقاصد ۱۲: ۳۴۰.

[۲۶] (۳). روض الجنان ۱: ۲۰۸.

[۲۷] (۴). مسالک الأفهام ۷: ۴۰۳.

[۲۸] (۵). همان ۹: ۲۸۸.

[۲۹] (۶). مجمع الفائدهٔ البرهان ۱: ۱۴۴.

[۳۰] (۷). الحدائق الناضرهٔ ۲۴: ۶۳.

[۳۱] (۱). همان ۲۴: ۱۵۶.

[۳۲] (۲). رسائل و مسائل ۲: ۱۱۵.

[۳۳] (۳). جواهر الکلام ۲۲: ۲۷۷.

[۳۴] (۴). همان ۲۴: ۲۰۷.

[۳۵] (۵). همان ۲۹: ۱۳۵.

[۳۶] (۶). همان ۲۹: ۲۷۸.

[۳۷] (۷). همان ۳۰: ۱۷۸.

[۳۸] (۸). همان ۳۰: ۳۰۰.

[۳۹] (۱). کتاب المکاسب ۳: ۳۵۷.

[۴۰] (۲). بلغهٔ الفقیه ۲: ۲۰۹.

[۴۱] (۳). همان ۳: ۲۷۱.

[۴۲] (۴). کتاب الصلاهٔ ۲: ۶۱.

[۴۳] (۱). بلغهٔ الفقیه ۲: ۲۱۱.

[۴۴] (۱). الاستبصار ۳: ۲۹۳، حدیث ۱۱، وسائل الشیعهٔ ۲۰: ۲۵۸، کتاب النکاح، باب ۱۵۷، حدیث ۱.

[۴۵] (۱). رجوع کنید به صفحه.

[۴۶] (۱) تهذیب الأحکام ۶: ۲۱۴، باب الوکالات، حدیث ۵، وسائل الشیعهٔ ۱۳: ۲۸۶، کتاب الوکالهٔ، باب ۲، حدیث ۲.

[۴۷] (۱). در روایات متعدّدی از این قبیل جواب‌ها آمده است که در آنها ائمه اطهار علیهم السلام بسیار صریح نسبت به فتاوای فقهای اهل سنّت موضع گیری کرده و آنها را به نفهمیدن قرآن و سنّت محکوم می کنند.

[۴۸] (۱). الکافی ۵: ۵۲۶، کتاب النکاح، باب النوادر، حدیث ۲۰، الفقیه ۳: ۴۷۰، کتاب النکاح، باب النوادر، حدیث ۴۶۴۰، تهذیب الاحکام ۷: ۴۳۳، باب التدلیس فی النکاح، حدیث ۳۷، وسائل الشیعهٔ ۲۰: ۲۹۶، کتاب النکاح، أبواب عقد النکاح، باب ۱۸، حدیث ۱.

[۴۹] (۱). الوافی ۲۱: ۲۵۹.

[۵۰] (۱). عبارت بین پرانتز در تهذیب نیامده است و اضافه وسائل الشیعه می‌باشد.

[۵۱] (۲). تهذیب الأحکام ۷: ۴۷۴، الزیادت فی فقه النکاح، حدیث ۱۱۲، وسائل الشیعهٔ ۲۰: ۲۵۸، أبواب مقدّمات النکاح، باب وجوب الاحتیاط فی النکاح، حدیث ۲.

[۵۲] (۱). ملاذ الأخیار ۱۲: ۴۸۵.

[۵۳] (۱). مانند روایت مسعدهٔ بن صدقهٔ. الکافی ۵: ۳۱۳، باب النوادر، حدیث ۴۰، وسائل الشیعهٔ ۱۷: ۸۹، کتاب التجارهٔ، أبواب ما

یکتسب به، باب ۴، حدیث ۴.

[۵۴] (۱). شایان ذکر است که این بحث فقط به مسئله تلقیح مربوط نمی‌شود، بلکه در بسیاری از امور مربوط به پزشکی مطرح است.

[۵۵] (۲). سلسله درسهایی از قوعد فقه(۱)- قاعده لا حرج، از مؤلف.

[۵۶] (۱). الکافی ۵: ۵۳۴، باب المرأة یصیبها البلاء، حدیث ۱، وسائل الشیعة ۲۰: ۲۳۳، أبواب مقدمات النکاح، باب ۱۳۰، حدیث ۱.

[۵۷] (۱). بعضی از فقهاء وجه و کفین را در نظر به اجنبیه استثناء کرده‌اند و ما نیز در مباحث مفصلی که پیرامون آیات حجاب داشتیم، پس از بحث‌های استدلالی مفصل، همین نظریه را اختیار نمودیم.

[۵۸] (۱). النور(۲۴): ۳۰.

[۵۹] (۱). ر. ک: صفحه ۱۶.

[۶۰] (۱). الکافی ۵: ۵۴۱، باب الزانی، حدیث ۱، ثواب الأعمال و عقاب الأعمال: ۳۱۰، المحاسن(للبرقی) ۱: ۱۹۲، کتاب عقاب الأعمال، الباب ۴۶، وسائل الشیعة ۲۰: ۳۱۷، أبواب النکاح المحرّم، باب ۴، حدیث ۱.

[۶۱] (۲). دعائم الاسلام ۲: ۴۴۷، فصل ذکر حدّ الزانی والزانیة.

[۶۲] (۱). الجعفریّات: ۹۹، باب مقدار عذاب الزانی، دعائم الاسلام ۲: ۴۴۸، باب ذکر حدّ الزانی والزانیة.

[۶۳] (۲). عوالی اللآلئ ۱: ۲۵۹، الفصل العاشر.

[۶۴] (۳). ر. ک: خلاصة الأقوال: ۳۶۲- ۳۶۳، الرقم ۱۴۲۶.

[۶۵] (۴). رجال الطوسی: ۲۴۲، الرقم ۳۱۲ و: ۲۴۴، الرقم ۳۴۷، معجم رجال الحدیث ۱۰: ۸۲.

[۶۶] (۱). مؤمن القمی، الشیخ محمّد، کلمات سدیدة: ۸۲.

[۶۷] (۲). ر. ک: الإرشاد ۲: ۱۷۹.

[۶۸] (۳). معجم رجال الحدیث ۱: ۵۵.

[۶۹] (۱). أمل الآمل ۱: ۸۳.

[۷۰] (۲). معجم رجال الحدیث ۱: ۵۵.

[۷۱] آیت الله محمدجواد فاضل لنکرانی، بررسی فقهی-حقوقی تلقیح مصنوعی، ۱جلد، مرکزفقهی ائمه اطهار(ع) - قم، چاپ: دوم، ۱۳۸۹ه.ش.

[۷۲] (۱). ر. ک: معجم رجال الحدیث ۱۳: ۳۱۴- ۳۱۵.

[۷۳] (۲). روضة المتقین ۹: ۴۴۱.

[۷۴] (۳). الجوهری، القاموس،؟؟؟.

[۷۵] (۱). لسان العرب ۹: ۳۳۴،« نطف».

[۷۶] (۲).؟؟؟.

[۷۷] (۱). کلمات سدیدة: ۸۴.

[۷۸] (۱). الإسراء(۱۷): ۳۲.

[۷۹] (۱). الخصال ۱: ۱۲۰، حدیث ۱۰۹، الفقیه ۳: ۵۵۹، حدیث ۴۹۲۱، الفقیه ۴: ۲۰، حدیث ۴۹۷۷.

[۸۰] (۱). الفهرست: ۱۲۷/ ۵۷۶، رجال النجاشی: ۳۱۵/ ۸۶۳، الخلاصة: ۲۴۸/ ۵، رجال ابن داود: ۲۶۷/ ۴۰۲.

در رجال شیخ طوسی: ۴۹۰/ ۷، به جای کاسولا،« کاسام» آمده است.

[۸۱] (۲). رجال النجاشی: ۳۱۵.

[۸۲] (۳). رجال ابن الغضائری- کتاب الضعفاء- ۵: ۵۰.

[۸۳] (۱). معجم رجال الحدیث ۱۵: ۴۷- ۴۸.

[۸۴] (۱). الحبل المتین فی أحکام الدین: ۱۱.

[۸۵] (۱). الحاشیة علی من لا یحضره الفقیه: ۳۱۷.

[۸۶] (۲). محقق نائینی، کتاب الصلاة ۲: ۲۶۲.

[۸۷] (۳). کتاب البیع ۲: ۶۲۸.

[۸۸] (۴). تفصیل الشریعة، الحدود: ۱۰۳

[۸۹] (۱). تفصیل الشریعة، الحدود: ۱۰۳

[۹۰] (۱). الکافی ۷: ۲۶۲، باب النوادر، حدیث ۱۲، الفقیه ۴: ۳۸، باب ما یجب به التعزیر والحد ...، حدیث ۵۰۳۳، علل الشرائع ۲: ۵۴۳، التهذیب ۱۰: ۹۹، باب الحد فی السکر ....، حدیث ۴۰، وسائل الشیعة ۲۸: ۹۸، أبواب حد الزنا، باب ۱۳، حدیث ۱.

[۹۱] (۱). تخریج روایت در صفحه قبل، پاورقی ۱ آمده است.

[۹۲] (۱). وسائل الشیعة ۲۰: ۳۵۶، أبواب النکاح المحرم، باب وجوب العفة و ...، حدیث ۳.

[۹۳] (۱). الکافی ۵: ۵۴۱، باب الخضخضة، حدیث ۳، وسائل الشیعة ۲۰: ۳۴۹، أبواب النکاح المحرّم، باب ۲۶، حدیث ۱.

[۹۴] (۱). نور(۲۴): ۳۱.

[۹۵] (۱). المائدة(۵): ۹۰.

[۹۶] (۱). الفقیه ۱: ۱۱۴، باب غسل الجمعة، حدیث ۲۳۵، وسائل الشیعة ۱: ۳۰۰، أبواب أحکام الخلوة، باب ۱، حدیث ۳.

[۹۷] (۲). ر. ک: ص ۸۰- ۸۱.

[۹۸] (۱). الکافی ۲: ۳۵، باب فی أنّ الایمان مبثوث لجوارح البدن کلّها، حدیث ۱، وسائل الشیعة ۱۵: ۱۶۵، أبواب جهاد النفس، باب ۲، حدیث ۱.

[۹۹] (۱). ر. ک: مرآة العقول ۷: ۲۱۳.

[۱۰۰] (۲). تفسیر علی بن إبراهیم ۲: ۱۰۱.

[۱۰۱] (۳). بحار الأنوار ۱۰۱: ۳۳، باب ۳۴ من یحل النظر إلیه و من لا یحل ....

[۱۰۲] (۱). المؤمنون(۲۳): ۵- ۷، المعارج(۷۰): ۲۹- ۳۱.

[۱۰۳] (۱). ر. ک: ص ۸۹.

[۱۰۴] (۱). الانبیاء(۲۱): ۸۲.

[۱۰۵] (۱). یس(۳۶): ۶۰.

[۱۰۶] (۲). فاطر(۳۵): ۶.

[۱۰۷] (۳). وسائل الشیعة ۲۸: ۳۶۴، أبواب نکاح البهائم و ...، باب ۳، حدیث ۴.

[۱۰۸] (۱). بحار الأنوار ۱۰۱: ۳۰، تتمة أبواب النکاح، باب ۳۳، حدیث ۱، مستدرک الوسائل ۱۴: ۳۵۵، أبواب النکاح المحرم، باب ۲۳، حدیث ۱.

[۱۰۹] (۲). در اصطلاح علم درایه، روایت مرفوعه در دو معنی استعمال می‌شود: الف. اگر در سلسله سند، در وسط یا آخر، یک یا چند نفر حذف شده باشند وتصریح به رفع کنند، مثلا: علی بن ابراهیم عن أبیه رفعه الی أبی عبد اللّه علیه السلام.

ب. حدیثی که مستقیماً به امام علیه السلام استناد داده شده و وسائط یا واسطه‌ای از آن حذف شود، بدون آنکه تصریح به رفع شده باشد.

[۱۱۰] (۱). ر. ك: ص ۱۳۷.

[۱۱۱] (۲). الكافی ۵: ۵۴۰، باب الخضخضة، حديث ۲.

[۱۱۲] (۱). النساء(۴): ۲۳.

[۱۱۳] (۱). الأحزاب(۳۳): ۳۵.

[۱۱۴] (۱). أحكام القرآن ۳: ۴۷.

[۱۱۵] (۲). تفسير القرآن العظيم ۳: ۲۹۶.

[۱۱۶] (۳). التبيان ۸: ۳۴۱- ۳۴۲.

[۱۱۷] (۴). این روایات در صفحه ۹۱- ۹۵ گذشت.

[۱۱۸] (۱). الفقيه ۳: ۵۶۵، باب معرفة الكبائر، حديث ۴۹۳۴، علل الشرائع ۲: ۴۷۹، باب ۲۲۹، حديث ۱، وسائل الشيعة ۲۰: ۳۱۱، أبواب النكاح المحرّم، باب ۱، حديث ۱۵.

[۱۱۹] (۱). الفقيه ۴(المشيخة): ۵۲۳.

[۱۲۰] (۱). اختيار معرفة الرجال: ۳۲۶، رقم ۷۲۹، رجال النجاشی: ۳۲۸، رقم ۸۸۸، خلاصة الأقوال: ۲۵۱، رقم ۱۷.

[۱۲۱] (۲). الفهرست: ۱۴۳، رقم ۶۰۹.

[۱۲۲] (۱). رجال العلّامة: ۱۸۹، رقم ۲۲.

[۱۲۳] (۲). الإرشاد ۲: ۲۴۷.

[۱۲۴] (۱). كامل الزيارات: ۱۱، الباب الأول.

[۱۲۵] (۲). ر. ك: منتهى المقال ۶: ۶۵.

[۱۲۶] (۱). التهذيب ۱۰: ۵۹، باب حد السحق، حديث ۶، وسائل الشيعة ۲۸: ۱۶۹، أبواب حدّ السحق والقيادة، باب ۳، حديث ۴.

[۱۲۷] (۲). رجال النجاشی: ۴۱۷، رقم ۱۱۱۴.

[۱۲۸] (۱). الكافی ۷: ۲۰۲، باب آخر منه.

[۱۲۹] (۱). التهذيب ۱۰: ۵۸، باب الحد فی السحق.

[۱۳۰] (۲). التهذيب ۱۰: ۵۸، باب الحد فی السحق، حديث ۴، وسائل الشيعة ۲۸: ۱۶۹، أبواب حد السحق والقيادة، باب ۳، حديث ۳.

[۱۳۱] آیت الله محمدجواد فاضل لنکرانی، بررسی فقهی-حقوقی تلقیح مصنوعی، ۱جلد، مرکزفقهی ائمه اطهار(ع) - قم، چاپ: دوم، ۱۳۸۹ه.ش.

[۱۳۲] (۱). الكافی ۷: ۲۶۲، باب النوادر، حديث ۱۲، الفقيه ۴: ۳۸، باب ما يجب به التعزير والحد ...، حديث ۵۰۳۳، التهذيب ۷: ۹۹، باب الحدّ فی السكر و ...، حديث ۴۰، وسائل الشيعة ۲۸: ۹۸، أبواب حدّ الزنا، باب ۱۳، حديث ۱.

[۱۳۳] (۱). المؤمنون(۲۳): ۷.

[۱۳۴] (۱). المؤمنون(۲۳): ۶.

[۱۳۵] (۱). المؤمنون(۲۳): ۱۴.

[۱۳۶] (۱). جواهر الكلام ۲۹: ۲۵۶.

[۱۳۷] (۱). تفصيل اين قول را در جواهر الكلام ۳۹: ۲۷۵، بخوانيد.

[۱۳۸] (۱). الخصال ۱: ۲۱۳، بحار الأنوار ۴۴: ۱۱۵، كتاب تاريخ فاطمة والحسن والحسين، باب ۲۱، حديث ۱۰.

[۱۳۹] (۱). الكافى ۵: ۴۹۱، باب الرجل يكون لها جارية ...، حديث ۲، الفقيه ۳: ۴۵۰، باب أحكام المماليك ...، حديث ۴۵۵۷، التهذيب ۸: ۱۶۸، باب لحوق الأولاد بالآباء ...، حديث ۱۱، وسائل الشيعة ۲۱: ۱۷۳، كتاب النكاح، أبواب نكاح العبيد والإماء، باب ۵۸، حديث ۲.

[۱۴۰] (۲). التهذيب ۸: ۱۶۹، باب لحوق الأولاد بالآباء ...، حديث ۱۲، وسائل الشيعة ۲۱: ۱۷۳، كتاب النكاح، أبواب نكاح العبيد والإماء، باب ۵۸، حديث ۳.

[۱۴۱] (۱). الكافى ۵: ۴۹۱، باب الرجل يكون لها جارية ...، حديث ۳، وسائل الشيعة ۲۱: ۱۷۴، كتاب النكاح، أبواب نكاح العبيد والإماء، باب ۵۸، حديث ۴.

[۱۴۲] (۱)

[۱۴۳] (۱). صحيح البخارى ۳: ۷۰، باب تفسير المشبهات، صحيح مسلم ۲: ۱۰۸۰، كتاب الرضاع، باب الولد للفراش، حديث ۳۶، سنن ابن ماجة ۱: ۶۴۶، باب الولد للفراش، حديث ۲۰۰۴.

[۱۴۴] (۱). المجادلة(۵۸): ۲.

[۱۴۵] (۲). صراة النجاة(للخوئى مع حواشي التبريزى) ۱: ۳۶۳.

[۱۴۶] (۱). لسان العرب ۱۵: ۳۹۳،« ولد».

[۱۴۷] آیت الله محمدجواد فاضل لنکرانی، بررسی فقهی-حقوقی تلقیح مصنوعی، ۱جلد، مرکزفقهی ائمه اطهار(ع) - قم، چاپ: دوم، ۱۳۸۹ه.ش.

درباره مرکز

بسم الله الرحمن الرحيم

جاهِدُوا بِأَمْوالِكُمْ وَ أَنْفُسِكُمْ فى سَبيلِ اللَّهِ ذلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (سوره توبه آیه ۴۱)

با اموال و جانهای خود، در راه خدا جهاد نمایید؛ این برای شما بهتر است اگر بدانید حضرت رضا (علیه السّلام): خدا رحم نماید بنده‌ای که امر ما را زنده (و برپا) دارد ... علوم و دانشهای ما را یاد گیرد و به مردم یاد دهد، زیرا مردم اگر سخنان نیکوی ما را (بی آنکه چیزی از آن کاسته و یا بر آن بیافزایند) بدانند هر آینه از ما پیروی (و طبق آن عمل) می کنند

بنادر البحار-ترجمه و شرح خلاصه دو جلد بحار الانوار ص ۱۵۹

بنیانگذار مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان شهید آیت الله شمس آبادی (ره) یکی از علمای برجسته شهر اصفهان بودند که در دلدادگی به اهلبیت (علیهم السلام) بخصوص حضرت علی بن موسی الرضا (علیه السلام) و امام عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) شهره بوده و لذا با نظر و درایت خود در سال ۱۳۴۰ هجری شمسی بنیانگذار مرکز و راهی شد که هیچ وقت چراغ آن خاموش نشد و هر روز قوی تر و بهتر راهش را ادامه می دهند.

مرکز تحقیقات قائمیه اصفهان از سال ۱۳۸۵ هجری شمسی تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن امامی (قدس سره الشریف) و با فعالیت خالصانه و شبانه روزی تیمی مرکب از فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مختلف مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

اهداف :دفاع از حریم شیعه و بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام) تقویت انگیزه جوانان و عامه مردم نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی، جایگزین کردن مطالب سودمند به جای بلوتوث های بی محتوا در تلفن های همراه و

رایـانه هـا ایجـاد بستر جامع مطالعاتی بر اساس معارف قرآن کریم و اهل بیت علیهم السّـلام با انگیزه نشـر معارف، سـرویس دهی به محققین و طلاب، گسترش فرهنگ مطالعه و غنی کردن اوقات فراغت علاقمنـدان به نرم افزار های علوم اسلامی، در دسترس بودن منابع لازم جهت سهولت رفع ابهام و شبهات منتشره در جامعه عدالت اجتماعی: با استفاده از ابزار نو می توان بصورت تصاعدی در نشـر و پخش آن همت گمارد و از طرفی عدالت اجتماعی در تزریق امکانات را در سطح کشور و باز از جهتی نشر فرهنگ اسلامی ایرانی را در سطح جهان سرعت بخشید.

از جمله فعالیتهای گسترده مرکز :

الف)چاپ و نشر ده ها عنوان کتاب، جزوه و ماهنامه همراه با برگزاری مسابقه کتابخوانی

ب)تولید صدها نرم افزار تحقیقاتی و کتابخانه ای قابل اجرا در رایانه و گوشی تلفن سهمراه

ج)تولید نمایشگاه های سه بعدی، پانوراما ، انیمیشن ، بازیهای رایانه ای و ... اماکن مذهبی، گردشگری و...

د)ایجاد سایت اینترنتی قائمیه www.ghaemiyeh.com جهت دانلود رایگان نرم افزار های تلفن همراه و چندین سایت مذهبی دیگر

ه)تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و ... جهت نمایش در شبکه های ماهواره ای

و)راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی (خط ۲۳۵۰۵۲۴)

ز)طراحی سیستم های حسابداری ، رسانه ساز ، موبایل ساز ، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک ، SMS و...

ح)همکـاری افتخاری با دهها مرکز حقیقی و حقوقی از جمله بیوت آیات عظام، حوزه های علمیه، دانشگاهها، اماکن مـذهبی مانند مسجد جمکران و ...

ط)برگزاری همایش ها، و اجرای طرح مهد، ویژه کودکان و نوجوانان شرکت کننده در جلسه

ی)برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم و دوره های تربیت مربی (حضوری و مجازی) در طول سال

دفتر مرکزی: اصفهان/خ مسجد سید/ حد فاصل خیابان پنج رمضان و چهارراه وفائی / مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان

تاریخ تأسیس: ۱۳۸۵ شماره ثبت : ۲۳۷۳ شناسه ملی : ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

وب سـایت: www.ghaemiyeh.com ایمیـل: Info@ghaemiyeh.com فروشـگاه اینترنـتی: www.eslamshop.com

تلفن ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۳۱۱) فکس ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱) دفتر تهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱) بازرگـانی و فروش ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹ امور کاربران ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱)

نکته قابـل توجه اینکه بودجه این مرکز؛ مردمی ، غیر دولتی و غیر انتفاعی با همت عـده ای خیر انـدیش اداره و تامین گردیـده و لی جوابگوی حجم رو به رشد و وسیع فعالیت مذهبی و علمی حاضـر و طرح های توسعه ای فرهنگی نیست، از اینرو این مرکز به فضل و کرم صـاحب اصـلی ایـن خـانه (قـائمیه) امیـد داشـته و امیـدواریم حضـرت بقیه الله الاـعظم عجـل الله تعـالی فرجه الشـریف تـوفیق روزافزونی را شامل همگان بنماید تا در صورت امکان در این امر مهم ما را یاری نمایندانشاالله.

شماره حساب ۶۲۱۰۶۰۹۵۳ ، شـماره کارت :۶۲۷۳-۵۳۳۱-۳۰۴۵-۱۹۷۳و شـماره حساب شبا : -۰۶۲۱-۰۰۰۰-۰۰۰۰-۰۱۸۰-IR۹۰ ۵۳-۰۶۰۹به نام مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان نزد بانک تجارت شعبه اصفهان – خیابان مسجد سید

ارزش کار فکری و عقیدتی

الاحتجاج - به سندش، از امام حسین علیه السلام -: هر کس عهـده دار یتیمی از ما شود که محنتِ غیبت ما، او را از ما جـدا کرده است و از علوم مـا که به دستش رسیـده، به او سـهمی دهـد تا ارشاد و هـدایتش کنـد، خداونـد به او می‌فرمایـد: «ای بنـده بزرگوار

شریک کننده برادرش! من در کَرَم کردن، از تو سزاوارترم. فرشتگان من! برای او در بهشت، به عدد هر حرفی که یاد داده است، هزار هزار، کاخ قرار دهید و از دیگر نعمت‌ها، آنچه را که لایق اوست، به آنها ضمیمه کنید».

التفسیر المنسوب إلی الإمام العسکری علیه السلام: امام حسین علیه السلام به مردی فرمود: «کدام یک را دوست‌تر می‌داری: مردی اراده کشتن بینوایی ضعیف را دارد و تو او را از دستش می‌رَهانی، یا مردی ناصبی اراده گمراه کردن مؤمنی بینوا و ضعیف از پیروان ما را دارد، امّا تو دریچه‌ای [از علم] را بر او می‌گشایی که آن بینوا، خود را بِدان، نگاه می‌دارد و با حجّت‌های خدای متعال، خصم خویش را ساکت می‌سازد و او را می‌شکند؟».

[سپس] فرمود: «حتماً رهاندن این مؤمن بینوا از دست آن ناصبی. بی‌گمان، خدای متعال می‌فرماید: «و هر که او را زنده کند، گویی همه مردم را زنده کرده است»؛ یعنی هر که او را زنده کند و از کفر به ایمان، ارشاد کند، گویی همه مردم را زنده کرده است، پیش از آن که آنان را با شمشیرهای تیز بکشد».

مسند زید: امام حسین علیه السلام فرمود: «هر کس انسانی را از گمراهی به معرفت حق، فرا بخواند و او اجابت کند، اجری مانند آزاد کردن بنده دارد».


قائمیه
مرکز تحقیقات رایانه‌ای
اصفهان
WWW
برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشـــانی
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹